

实践自由

秦 晖 著

“高调再高，苟能律己，慎勿律人，高亦无害。

低调再低，不逾底线，若能持守，低又何妨。”



浙江人民出版社

实践自由

秦 晖 著

浙江人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

实践自由／秦晖著. -杭州：浙江人民出版社，2004.11
ISBN 7-213-02792-1

Ⅰ.实… Ⅱ.秦… Ⅲ.社会科学-文集 Ⅳ.C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 044421 号

实践自由

秦 晖著

出版发行 浙江人民出版社
(杭州体育场路 347 号)
市场部电话:0571-85061682 85176515
责任编辑 金 纪
封面设计 孙晓亮
责任校对 朱晓阳
激光照排 杭州天一图文制作有限公司
印 刷 杭州大众美术印刷厂
(杭州市拱康路)
开 本 787×1000 毫米 1/16
印 张 12.75
字 数 18.7 万 插 页 2
印 数 1-6000
版 次 2004 年 11 月第 1 版
2004 年 11 月第 1 次印刷
书 号 **ISBN 7-213-02792-1**
定 价 20.00 元

自　序

20世纪90年代以来中国思想界最令人注目的进步之一，就是“自由”在不知不觉中由贬义词变成了褒义词。不仅自由主义“浮出水面”，越来越多的左派人士也愿意自称“自由左派”。这无疑是可喜的现象。

不过尽管使“自由”的言词成为热门的是知识界，新时期在中国迈向自由的改革步伐却是由农民起步的——20世纪70年代末以著名的小岗村“生死文书”为象征的中国农民摆脱人民公社体制桎梏的努力，不就是在挣脱束缚走向自由么？然而到了世纪之交，所谓“三农问题”的尖锐化使人感到：农民的“到自由之路”仍然还有很长的路要走。而在中国不管是什么“主义”者，离开了占国民大多数的他们都不免空谈之讥。于是有了第一组文章。

自由从来不是一种可以自外于其他人文价值而独立存在的追求。诸如诚信、公平、正义等，没有这些就不可能有自由，反之亦然。在到自由之路上如何面对这些问题，尤其是在一个转型社会、转轨国家的变革时期的特定情境下，自由的缺乏与诚信、公平、正义的缺乏往往更是互为因果地阻碍社会进步，为此有了第二、三组文章。

关于自由乃至与此相关的上述其他价值，人们往往有着不同的、有时是冲突的理解。这些不同理解有些是不可调和的，有些是存在矛盾但可以调和的，还有一些，则在很大程度上存在着重合的领域——所谓重合不是调和，调和往往意味着彼此让步互相妥协，乃至修改本来的立场去寻求一种双方都不太满意但尚可接受的中间状态，或曰“第三条道路”。而所谓重合，意指某些价值本来就是双方共同追求的，并非互相迁就达成妥协的结果。当然双方之所以为双方，肯定还有一些价值是各殊的乃至互悖的。但是这些互悖并非在一切场合都同等重要。通常在重合的追求已经实现后，

那些互悖的价值才会凸显，导致双方或者必须论战、斗争，或者寻求妥协共存。然而在那些重合的追求（通常是最基本的追求）没有实现之前，价值互悖是不会凸显，因而也就谈不上所谓“第三条道路”。我把这些重合的追求称为“共同的底线”。底线不是调和，而是一些最起码的原则，它在理论（方向）上没有调和余地（在追求底线的实践中可以渐进，那是速度问题，是另一回事）。这些最起码的原则并非构成文明社会各种“主义”的充分条件，但却是必要条件。持守底线未必就能算是自由主义者或社会主义者，但连底线也守不住，则什么主义都是扯淡。关于底线问题以往我已谈了许多，2003年世界上几位左、右翼重要思想家的逝世又引起了一些话题，于是有了第四组文章。

与“左右”并行的还有“前后”（传统、现代、“后现代”）以及“东西”（或曰“中西”文化）之别。我以为这些畛域中也有底线的问题。价值相对论、文化多元主义与现代性批判在特定的语境下都有合理之处，但越出语境，以某种时髦话语损害底线则是我所反对的。我们不能以批判现代社会居民“死在医院”是多么缺少亲情为由，对我们的广大贫民无力求医而“死在家里”唱赞歌。而无论过去还是现代乃至后现代，让人们有更多的可能自由选择归宿（无论是医院或是家里）应当是起码的价值追求。于是有了第五组文章。

归根结底，自由主义与其说是一种“主义”不如说是处理各种“主义”之间关系的一种基本规则。这些规则并非难在论证，而是难在实践。因此本书名曰《实践自由》，同时也以此为第六组，即最后一组文章之题。前贤已经为我们树立了实践自由的典范，我们应当弘扬其精神。本书所有的六组文章希望表达的，如此而已。

目 录

作为公民的农民

公正与诚信

公平转轨

坚守底线

瞻前顾“后”

实践自由

作为公民的农民

千古沧桑话户籍

一

近代以前中外各国的传统社会中，缺少公民在法律面前人人平等的观念，现代意义上的公民权与迁徙自由都是不存在的。这样的权利只有在近代化进程中，随着身份社会向契约社会、臣民时代向公民时代、人身依附于共同体的时代向独立人格的时代的演进，在市场经济与民主政治的架构中才能确立。然而尽管如此，中外不同的传统中形成的人身依附的不同方式仍然具有鲜明的特点。

在多数前近代传统社会，包括中世纪西欧、俄罗斯、印度和东南亚的一些古文明中，村社、部落、宗族、宗教社团对人的束缚比较明显。如俄罗斯过去农民外出首先要获得村社的批准，完成村社成员的各种义务后才能向领主与官厅申办手续。印度种姓制下的身份约束也是在村社中实现的，村社规定各人依其种姓世袭其业，不得更易，更不得随意迁徙。

然而我国古代多数时代多数地区都缺少这样的村社传统。与上述古文明相比，中国农民是“小农”而不是村社社员，种的是“自家的”或租来的田地而不是村社份地，“村社习惯”下的种姓式分工更属少见。如果不考虑朝廷对“编户齐民”的约束，他们对社区而言往往是相当“自由”的：“客行野田间，比屋皆闭户；借问屋中人，尽去作商贾”——唐末诗人姚合描述的这一情境，在中世纪西欧、俄罗斯或印度的村社世界里是不可设想的。古代中华文明能够取得辉煌成就，与很少村社束缚不无关系。

但是姚合见到的情境毕竟是唐末乱世朝廷力有不逮时的状况。通常情况下中国传统农民是两种身份的重合：一方面相对于村社而言他们是比欧洲、印度传统农民更“自由”（换一种说法也可以说是更“散漫”）的“小

农”，另一方面对朝廷而言他们又是役使如意的“编户齐民”，所谓“率土之滨，莫非王臣”，专制王朝对他们的控制是欧、俄、印传统农民无法想象的。

“编户”就是编成户籍以严加管制，这本源于上古部落时代全民皆兵的军营社会。早在西周时就有天子“料民于太原”（在大平原上编制臣民）的事。当时军民一体，户丁互为表里，原则上“籍中有一户，等于军中有一丁”。但另一方面，部落族群毕竟是以血缘伦理为基础的“亲亲”组织，不是科层化的军事行政体制。长者治家毕竟不同于强者治军，在“人各亲其亲，长其长”的时代，亲疏之别难免造成“我家长的家长不是我的家长”，天子的权威因而相当有限。那时的人民倒真有点像前述的西欧、俄罗斯、印度传统时代，上无中央集权，下无齐民编户，人们主要依附于小型族群。

然而到了战国时代，军事至上、强化极权的需要在各国都导致了法家政治，而实行“强国弱民”、“利出一孔”的法家制度最力的秦国最后一统天下，强者政治于是排挤了长者政治成分而普及于天下。在“亲亲则别，爱私则险，以别险为务则民乱”的法家思想指导下，秦朝一方面强制分家，不许族居，鼓励告亲，禁止容隐，造成爹亲娘亲不如权势亲的氛围。另一方面“为户籍相伍”，厉行连坐酷法，“以吏为师”，形成天大地大不如皇权大的体制。于是中国社会发生深刻变化，“亲亲”的族群社会变成了“编户齐民”的军事行政帝国。而户籍制度成了帝国的基础。在这个制度下全国几乎成了一座大军营，“四境之内，丈夫、女子皆有名于上，生者著，死者削”。“使民无得擅徙”，“行间无所逃，迁徙无所入”。设计这套制度的商鞅本人后来便直接领教了它的厉害：这个堂堂权相、一人之下万人之上的强人一旦失势，在秦境内即无地容身，连不开官府证明可以住一夜的旅店都找不到！

二

秦以后历代王朝，无不把“编户齐民”作为统治基础。汉代每年八月都要“按户比民”，到时一县境内全部人口不论穷乡僻壤，不分老弱病残都得亲赴县衙，由县官依次根据“貌阅”（没有照相的年代用文字描述人的形貌）核对每户户口。两晋南北朝的“检定黄籍”、“土断人户”，隋唐的“大索貌阅”或曰“团貌”之制，宋代的五等版簿，金代的“通检推排”，元代的“括户”和明代的“大军点户”，都是大规模的全国性户口检查运动。

当时的户籍是朝廷落实统治到每一个臣民的手段，是王朝调集资源形成财政的基础。王朝财政经济主管部门名曰“户部”，王朝征服一块地方的标志是收取当地的“图籍”。而王朝与力图摆脱专制主义人身控制的“脱籍”者、“逃户”、“流民”的冲突成为传统社会矛盾的极其重要内容，比过去我们历史教科书上极力强调的民间贫富分化与地主—佃户的“阶级斗争”要突出得多。厉行户口清查、驱赶或强制遣返流民而引起“农民战争”的事例，要比由于主佃纠纷激化为“农民战争”的多得多。晋时官府镇压流民导致的李特、李雄起义，南朝“检定黄籍”引起的唐寓之之乱，金代“通检推排”激起的红袄军战争，明朝驱逐、遣返荆襄流民引起的刘通、石龙、李原等多次起义，都是户籍控制与反控制直接导致大规模民变的著名例子。

与人民迁徙逃亡而脱离王朝户籍控制的冲突性质类似而形式相反的，则是户籍控制基础上官府的强制迁徙、征发民户与民众反迁徙反征发引起的冲突。历史上专制王朝对“编户齐民”的强制迁徙与强制禁锢和遣返一样常常十分严酷，如东汉的王符所言：“至遣吏兵，发民禾稼，发彻屋室，夷其营壁，破其生业，强劫驱掠”，以至“万民怨痛，泣血叫号，诚愁鬼神而感天心”。致使“民之于徙，甚于伏法。伏法不过家一人死耳，诸亡失败货，夺土远移，不习风俗，不便水土，类多灭门，少能还者”。因此它引起的反抗规模往往更大。应当说，历史上由于所谓民间土地自由买卖导致“兼并”，使自耕农沦为佃、雇农而引发社会爆炸、王朝倾覆的说法恐怕更多的是一种理论上的想象，而王朝的人身控制（落实为户籍管制）政策与民间社会往往不分贫富而皆有的自由冲动发生碰撞，加上政治腐败与天灾的触发，才是多数社会爆炸、王朝倾覆的真正动因。

三

中国传统户籍制度除了适应专制王朝控制臣民、调拨人力资源的国家统制功能外，另一个功能是在人口中分配特权、划定贵贱等级。历代的户籍管制常常与身份等级制互为表里，不仅造成社会上所谓的贵贱、良贱对立，而且导致人力资源流动中的层层壁垒。

我国的户籍类别，在宋以前本有由政治特权身份壁垒向单纯的财产差别演变的趋势。唐以前的良户与贱户（奴婢、部曲、私属等），黄籍与白

籍，士族与庶族乃至“九品中正”之制都是身份特权等级制，到了唐末，士庶之别淡化，出现了“户无主客，以见居为簿；人无丁中，以贫富为差”的变化。延及宋代，除了官户、形势户与一般民户的特权身份差别外，一般民户中实行的五等版簿已基本没有身份等级含意，而只是应税财产的级别分类了。当时实行的臣民负担向上等富户集中的政策，在某种意义上类似如今的累进所得税，应当说是趋向于公正的。最能说明这一点的是：唐以前与宋时人们对进入高等户籍的态度形成了鲜明的对比，宋人通常都力求降低自家的户等，规避成为上等户；而汉唐间人则相反，他们是千方百计力求挤入上品士族黄籍的。

然而宋以后这种趋势却逆转了。元、明、清诸代的户籍制度已经不再按财产多寡来分类，而重新强化了政治特权身份乃至种姓式身份的落后色彩。辽、金代已有特权的宫帐户、猛安谋克户，元代户籍除把人划为种族歧视性的蒙古、色目、汉人、南人四等外，还有一系列良贱职业世袭的“诸色户籍”，如民户、军户、站户、盐户、匠户、儒户、医户、乐户、僧道户、鹰房户、打捕户等等凡十余种。一经定籍，永不更易，世袭其业，良者恒良，贱者恒贱。后世有元代“九儒十丐”之说，虽未必准确（蒙古族统治者虽轻儒，尚不至于贬儒为至贱），但确是对元代种姓式户籍的一种记忆。当然中国传统的朝廷官定“种姓”与印度传统宗教及社区习惯法形成的种姓大异其趣，但其野蛮与不公都是明显的。

明、清两代承元之弊。明代有军、民（实即农）、匠、灶（盐）、渔等诸色户籍，也是世袭的种姓式身份。清代在法律上仍然规定了这种诸色户籍制度。但实际上，明前期匠役制衰废后，世袭匠户制已经趋于消灭。清代取消了卫所制度，除旗人之外的世袭军户制也因而名存实亡。除了八旗户籍仍然体现世袭特权、一些地区还有奴籍这类世袭贱民身份外，通过户籍制度建立身份等级壁垒的做法到清代已基本成了历史陈迹。民国废除了旗籍和奴籍后，这种做法便最终废除。

四

传统户籍制度虽然制造了良贱差别，阻碍了人民迁徙自由，但它在历史上并不都与城乡壁垒相关连。历史上我国的城乡壁垒是在族群时代而

不是在帝国时代出现的，其最早的基础并不是“编户齐民”制度，而是族群时代的军事殖民统治方式。

我国城乡间壁垒的最早形式当推西周时期的“国、野”之分。3000多年前，以今陕西为基地的周人在灭殷之后统治了殷商旧辖的广大中原地区。为了控制天下，周人以封邦建“国”的方式，在全国各地建立了许多周人（以及被周视为盟友的其他部族人）的军事殖民据点，这就是“国”。“國”的象形字表示以“戈”守卫的城墙圈（“□”）内的土地，即设防城市。因此，它与今天的“国”表示整个民族国家（那时叫“天下”）是不同的。有人把它与古希腊的雅典等“国”相类比，都称为“城邦”，但也有人不同意这样称。不管称作什么，实际上它是指以城墙围成的那么个统治中心，里边住着“国人”。他们是以宗法关系组织起来的周族人，其中有“贵族”（族长），也有平民（族属），但作为周人他们都是征服者，与“国”以外的人相比处于某种优越地位，或者说享有某种身份性特权。“国”以外的广大农村称为“野”，那里住着被周人征服的殷人或其他部族人。他们被称为“野人”，必须为周人纳贡或履行其他义务。“国人”与“野人”有些类似今天的市民与村民，但他们的区别不仅是居住聚落的区别，也不是职业的区别（那时的城市不像现在的工商业中心，“国人”中除受供养的贵族外，一般平民也是务农的）或阶级的区别（“国”与“野”内部都各自组成公社，无论是“工商食官”还是井田上的集体耕作，都不可能形成私有制意义上的阶级），而是一种类似印度种姓制那样的身份之别。“国人”世世为“国人”，“野人”代代为“野人”，国野之间的身份壁垒是西周立国之制的基石之一。

春秋、战国时代，社会发生了“高岸为谷，深谷为陵”的剧烈社会变动，商品经济与私有制兴起，井田制与“工商食官”之制都趋于瓦解，“国、野之分”也就逐渐消亡。到了商鞅变法后，小农经济确立下来，国家对小农实行户口编制，以便征收赋役。这时的城市仍是巨大的统治堡垒，但已没有了那种组成宗族公社的“国人”群体。于是“城市人口”便由两部分组成：一为皇宫、官府、军队等“国家机器”中人，从主子到奴仆都吃“官粮”。他们构成城里人的主体——那时城市中的宫殿、官署区往往占全城面积的十之七八，如同一个大“办公院”，“居民区”很小，“商业区”更只是一个或几个以“市墙”圈起来的场地而已。二为从事工商诸业的“市民”，他们在圈定的市

场(那时叫“市”)上做生意,国家把他们编成一种特殊的户口,即“市籍”。当时国家实行重农抑商政策,“有市籍者”被视为歧视对象,甚至累及三代以下子孙。秦汉时常规定国家征发苦力去修长城、戍边塞、挖河渠、治宫殿时,都先征发“有市籍者”,然后征发父祖三代或更早时曾“有市籍”的人,最后才征到“无市籍”的农民头上。可见当时一部分城里人身份比农民高贵(即那些吃官粮的人们,哪怕是实际上处境可怜的仆役官婢之辈,在当时也非山野村夫可比),另一部分比农民下贱(即“有市籍者”)。但无论贵贱,他们与农民都有“户口”之别,那是不能随便改变的。

秦汉以后,国家对“有市籍者”的歧视有所缓和,同时有像唐长安那样的特大城市出现,宫殿、官署区在城市中所占面积比例相对下降,而居民区相对上升。但这时的城市仍没有多少“市”的味儿。以唐长安为例,这个百万之众的庞大城市除皇城、宫城外,其余居民区被棋盘式的街道分割为108个“坊”,每坊皆绕以坊墙,四面仅各一门(有的坊甚至仅两面有门),犹如城中之城,坊内宅院都不得临街开门,更谈不上临街设店,站在宽阔的大街上唯见两旁坊墙高耸,一派肃杀之气。作为商业区的东西二市实际上也是绕以高墙的两个大坊,面积仅占全城的2.2%。这就是所谓“坊市制”。在这种城市中,坊门、市门都定时启闭,坊、市户口管理森严,而且也没有什么自由职业可谋,它的封闭是可以想见的。

那时井田上的公社式生产虽已不复存在,但直到中唐以前名义上仍然存在着国家授田制,农民受国家之田,纳租服役,国家的赋役基本上以按人丁、户口征收为主,户籍管理因而十分严格。但农民或因苦于赋役,或因天灾人祸等原因无法谋生时仍有成为“盲流”的,即所谓“浮逃无籍”、“不书名数”。而国家则不断厉行户口检查,即所谓“括户”、“检籍”、“大索貌阅”、“土断”、“捕亡人”等,力图把农民束缚在土地上。不过那时的农民“盲流”主要不是向着那管制森严而又无业可谋的城市,而是向着那些未开垦的地区,以求垦荒自活,犹如近代内地农民之“闯关东”、“走西口”一般。

五

晚唐以后,城市中坊市制瓦解,临街商业与商业街区开始出现。而农

村中国家授地制也不复存在，土地私有、土地买卖使许多农民失去土地，外流谋生。加之这时国家赋役制也迭经改革，由以人头税（户口税）为主渐变为土地税（财产税）为主，对户口的控制因而相对放松。在这种情况下，农民外流机会以及流入城市的机会都增加了。不过这时农民主要外流的方向仍是荒土僻壤、矿山以及海上贸易等领域，有人称之为“上山下海”，进入城市的仍不很多，这主要是因为当时城市经济提供的谋生机会仍比较有限。

到明清时代，农民的外流开始出现新特点，即由逃避苛重赋役、天灾人祸的“求生型”流动，向追求比农业更高收入的“逐利型”流动发展的趋势。大批农民因“利之所共趋，谋求生理，结党成群，日新月盛”，成为官府所称的“盐枭”、“矿盗”、“山贼”、“海寇”。而官府则再度强化户口管制，实行所谓“山禁”、“海禁”、“矿禁”，力图“驱流民”重归土地。尤其是朱元璋利用元末农民战争建立了明王朝以后，竟然把统一战争中使用的庞大军队用来行使户籍警察职能，实行空前绝后的“大军点户”，企图制止“弃故乡而不听召回，住他郡而不从约束”的流民潮。这种强化人身束缚、与商品经济发展的历史潮流相抵触的行为受到顽强的抵抗，成为我国明清时代社会动荡的重要原因之一。

进入近代以后，我国城市尤其是沿海通商口岸城市的新兴产业出现，传统封建户籍制度也日趋衰败。城市产业需求与人身束缚的松弛相结合，使我国出现了前所未有的农民流入城市之潮。这百余年间，城乡居民身份性壁垒严重削弱以至消解，阻碍农民转变为市民的主要原因已不是身份性壁垒，而是经济性原因：城市经济发展缓慢，就业机会增加不多，进城谋生不易等等。

这一趋势一直延续到新中国成立之初。从20世纪50年代的统购统销开始，实行严格的户籍管理制度，限制人口流动，把农民拒于城外。这种体制在一定的历史条件下有其合理性，但现在已日益成为深化改革开放和城市化建设的障碍。撤销这一障碍会不会陷城市于无限制的“盲流”狂潮的灭顶之灾？我国历史与世界许多国家，尤其是发展中国家的历史证明，这是不会的。作为一种经济行为的农民进城，在身份屏障消失后也还会受经济因素的调节。我国目前“民工潮”中的一些非理性现象，实际上正是长

期搞身份壁垒积累的恶果,想靠重新强化这种壁垒来解决问题,只能造成恶性循环,因而是不可取的。

“圈地饥渴症”与“slum恐惧症”

如今的农民问题说复杂非常复杂，说简单也可以说非常简单。就是“农民的数量要减少，农民的权利要提高”。离开这两点，尤其是后一点，无论本意初衷多好的主张在实践中也会被扭曲。例如，“扶贫”变成“扶贫困县财政”；“提高农民收入”变成“官逼民富”的“假渗灌”；“调整种植业结构”变成“乡村干部雄赳赳，只管种来不管收；农民兄弟气昂昂，又骂爹来又骂娘”；“公司加农户”变成“公司坑农户”；“两田制”变成变相剥夺农民部分土地并提高承包费；税费改革陷入“黄宗羲定律”怪圈，等等。

城市化也是如此。应当说，从20世纪80年代主张农民“离土不离乡”，企图以“村村点火处处冒烟”实现农民“就地转业”来“超越城市化阶段”，到提出“以发展小城镇为主的中国式城市化”，进而到近年来认识到大中小城市并举的一般性城市化不仅是世界各国现代化进程中的共性，同时也是解决我国农民出路问题的重要途径，我们在这个问题上的认识与实践的进展是很大的。

但是当前的城市化也确实存在许多问题。一方面，许多地方城市化成了一场政府发动的“造城运动”，为追求行政升级、安衙设官而一窝蜂地要求乡改镇、县改市、市升格，为彰显“政绩”发动“市政建设‘大跃进’”，大搞“形象工程”、“政绩工程”。而在许多乡镇地区，这样的“造城运动”又免不了要向农民头上寻找“原始积累”，以小城镇建设、改善基础设施为名实行集资摊派，造成农民负担加重、乡村财政恶化、两级债务增加。

更有甚者，一些地区还搞起“经营城市”的怪招，实即政府经营房地产以便设租索贡，多方创收：运用政府权力，挟“造城运动”之势，以开发为名大量圈地，廉价“征”之于农，高价“卖”之于商，从中大捞一把，人称“卖地财政”。于是，本来应该在农民市民化过程中使庄稼人受益的城市化，反而

成了对农民的一种索取。

但在另一方面，多年以来由民间主动的农民进城、农民造城之潮如今虽然口子越放越大，政策日益开明，形式上的户籍管制也已明显放松。许多地方如今基本上是有钱就能买到“城市户口”。然而由于如今城市中社会保障体系未建立或者不完善，旧体制下的社会等级制(例如市民与农民之别)在改革中逐渐变成了“单位等级制”(“好单位”与“差单位”及“无单位者”之别)，旧时的“市民特权”已基本上为“单位特权”所取代，没有“单位”依托的进城者即使有了一纸“城市户口”，依然很难说有多少权益可言。

这一方面表现为如今许多城市的“户口出售”尤其是另册性质的“蓝印户口”出售遭到冷遇，另一方面则表现为包括进城的“前农民”与都市中一部分原有边缘人群的许多合法权利和利益常常受到侵犯。如今不仅管理部门，我们的一些学术工作者也在有意无意地渲染“贫民窟恐惧症”，对都市下层形成的“不雅观街区”过于敏感，其排斥的力度常常超出合理的公共秩序(主要是治安秩序与交通秩序)的需要，而更多地变成一种维护煌煌帝都庄严气象的需要。

当然，世界上没有谁会喜欢都市中存在着不雅观的穷人街区（即slum，汉译通常为“贫民窟”)，不仅任何社会中的管理当局都希望自己的统治中心外形壮观秩序严明，现代进步的民权运动也往往将slum视为社会病而要求政府寻求解决之道。当年美国民权运动中雅各布·A.里斯在名文《与贫民窟作斗争》中，发出“要么我们消除贫民窟，要么贫民窟将我们消灭，二者必居其一”的呼声，几乎与黑人民权领袖马丁·路德·金的《我有一个梦》齐名。

但是民权运动要求消除slum现象，主要是要求政府尽社会福利的责任，而非鼓励政府行使驱赶的权力，更不是要把slum（下层聚落）变成squatter(非法聚落)。

在当代都市社会学中，slum和squatter是两个有联系但并非同一的概念。我们的一些读物把前者译作“贫民窟”而把后者译作“棚户区”，也有一些人不加区分地把两者都叫做贫民窟。但实际上，贫民街区固然古已有之，slum一词却是19世纪才进入英语的词。该词语源至今不明，19世纪初

其词义本来是“背向”、“背街的房屋”,引申为偏僻、狭小和阴暗的住所。约1825年前后它逐渐被用以专指因工业化进程大量进入城市的下层人民聚居区,当代辞书一般解释为“人口稠密的城市下层街区,以拥挤、肮脏、破败、贫穷与社会混乱为特征”①。

而squatter来源要古老得多,它的词根squat起源于古拉丁语,意为“打击”,转义为“强取”,在中世纪英语和法语中它已逐渐特指“非法占地”、“非法居留”、“不付租金而占住”②。近代以来在公民社会中这个词作为街区的指称很少见到,但当代由于偷渡、难民(船民)等非法入境者增加,在一些移民管制较松的国家,许多城市也出现了“非法居留者街区”。

由于难民、偷渡客大都是穷人,因此非法居留者街区通常也以脏、乱、差著称而具有贫民窟的外观。但在本质上slum和squatter是有区别的:slum的居民只是贫民,而squatter的居民在很大程度上是“贱民”。前者与都市主流社群虽有很大的经济鸿沟,但在法治社会里并无基本公民权利与身份等级之差,而后者固然缺少财产,但更缺少的是基本人权和法律保护。前者是救济、帮助的对象,而后者只是歧视、排斥与驱赶的对象。

显然,如果说slum是一种不良现象,那么squatter无疑更为不良。现代公民社会的都市并不是都能消灭slum现象,但除了非法入境者收容区之外,在本国国民中不大可能形成squatter。对本国国民的贫困者街区像对待非法入境者那样采取驱赶、拆毁、强制遣返等压制性、而非救助性措施,应当说是十分罕见的。

在当今世界上,瑞典首都斯德哥尔摩以没有贫民窟著称。瑞典是个高税收高福利的“民主社会主义”宪政国家,拥有发达的社会市场经济,公民可以自由迁徙、择业,全国几乎没有城乡差别。该国实行“从摇篮到坟墓”的高水平社会保障制度,公民住房也在它的保障之下。斯德哥尔摩市区近70万人口中,10万富人在缴纳高额累进所得税后仍然有能力拥有各式花园住宅。其他人住在公寓楼内,几无贫富之别,平均不到两人就有一套多

① Webster's Ninth New Collegiate Dictionary,Merriam-Webster Inc.1987.P.1111.Oxford Concise Dictionary of English Etymology, Oxford Univ. Press. 1996.p.444.

② Webster's Ninth New Collegiate Dictionary, Merriam-Webster Inc.1987.P.1144.Oxford Concise Dictionary of English Etymology, Oxford Univ. Press. 1996.p.457.

居室住房，分布在规划得很好的29个住宅区与6个卫星城，公共设施配套，工作、生活、文化服务三结合，以整洁、方便、舒适著称。尤其是人均拥有地下车库面积冠于全球，使斯德哥尔摩居民区绝无发达国家城市常见的乱停车之弊。

显然，迁徙自由与宪政民主条件下的福利国家，我们至少现在还做不到。因此要求中国现阶段避免slum现象也许并不现实，因“slum恐惧症”而实行禁锢政策更不可取。我们不应因为没有给穷人福利，就干脆连他们的自由也一并剥夺。与许多发展水平相似乃至更高的国家一样，中国现在无法消除slum并不丢“面子”，重要的是我们不能把slum当成squatter来对待。

20世纪20年代我国马克思主义社会学奠基人陈翰笙有句名言：“吾人所谓之都市，其性质不似city。”而如今我们不管是要搞小城镇还是要搞大中城市，当然都是要发展city。近代城市作为新兴文明载体从西方中世纪末期的背景下兴起后，它的最本质的特征是什么呢？就是那句著名的中世纪谚语：“城市的空气使人自由”(Stadt Luft macht frei)。现代化性质的“城市化”，不仅意味着聚落规模由小变大，产业结构由农而工商，更重要的就是前述那种“城市空气”的形成，走小城镇化的道路也好，大中小城市并举也好，没有这种“空气”都不能说是城市化了。我们清华的老校长梅贻琦有句脍炙人口的名言：“大学者，非有大楼之谓也，乃有大师之谓也。”如今我们同样可以说：城市者，非有城区之谓也，乃有市民之谓也。靠行政圈地、卖地财政、造城运动、政绩工程是无法形成市民社会的。而对于工业化、城市化过程中出现的slum现象，只有通过维护贫民权益而不是侵犯他们的权益，帮助他们而不是歧视、驱逐他们来解决。“圈地饥渴症”与“slum恐惧症”都是应当治疗的。

心里既有“民”，眼中不唯“俗”
——评摄影集《麦客》

这些年来各种渲染“民俗文化”的产品可谓铺天盖地了。为了经济（旅游业）利益、政治动机（反对“全盘西化”）以及高雅的审美需求，“开发民俗文化资源”在一些地方已经成了口号。从纯粹商业化的各种“民俗村”、“民俗文化风情旅游”和“民俗文化节”，到带有政治色彩的曲阜祭孔大典和黄陵祭祖仪式，从文人雅客的民俗采风，到文化人类学家的民俗研究，各种现存的、已死亡的乃至纯粹是今人“创作”（如“大红灯笼高高挂”）出来的“民俗”让人眼花缭乱。所以当友人推荐一本“民俗摄影集”时，我也是以消闲之心翻阅的。但看到《麦客》之书名，我就有些震撼：如今还有人记得他们？而看完全书后，我被深深打动了：为书中的内容，也为作者的一片心。

作为毕业于“早稻田大学”而又以治农民史为业的笔者，在陕西工作了10多年，对麦客这一群体，我也是关注已久。口述传说姑且不论，明清时代的关中地方志里就记载着这样的民情：“麦秋刈获，必须麦客。其人俱秦陇之民，自西徂东，良莠不一。”那时的地方志作者对他们的态度是复杂的：他们既为当地所“必须”，又被当地官府视为威胁地方治安的盲流，据说就是因为他们，“曩年岐山、千阳，均遭巨案”。（乾隆《宝鸡县志》卷十二）到了土改时期，如何看待雇佣麦客这种现象，在当地曾引起过争论。因为按当时的政策，雇工被视为“剥削”，是要影响定成分的。然而民国年间关中西部农家请“麦客”收麦的情形十分广泛，而且往往是由村子出面，集体雇请。由于这种做法几乎遍及各阶层，土改中地方党委曾专门作出规定：雇用麦客不算“剥削”，“因为算与不算并不影响本户的阶级成分，同时在本地区，请麦客子是普遍的现象”。（宝鸡地委政策研究室：《土改简报》第四期，1950年）

然而担心盲流影响治安也好，认为是当地“必须”也好，为雇主辩明不算“剥削”也好，毕竟都是从当地雇“主”的角度考虑的，有谁设身处地地为“客”，为这些“下苦人”付出关注？作为麦客流出地的甘肃情况如何我不太清楚，至少在接纳麦客的关中，这样的人好像不多。本摄影集的作者侯登科先生，就是这可贵的不多者之一。作为摄影界外行人的我此前不知道他，看这本书的“作者简介”好像他也不是摄影界内的“名人”，但他却有着许多“名人”所没有的，或已经淡漠了的一颗平民百姓的古道热心，和从底层看社会的深刻洞察力。我不敢讲这本书在摄影艺术方面的成就如何——那超出了我的能力所及，但它用镜头留下了一部历史，一部发生在号称中华文明摇篮、周秦辉煌汉唐雄风之基的关中大地并一直延续到今天的历史，一部事关衣食生存等人类生活基础但却常常被忽视的历史。

这本画册的镜头绝大部分摄于20世纪90年代，反映了当代“麦客”生活的各个层面。但侯先生不满足于此，他把镜头移向历史纵深，搜集了从1925年《新秦日报》关于“麦客工价”的报道开始的一些珍贵资料。尽管从历史学专业的眼光看，诸如麦客现象“已经延续了近百年”之类的说法并不准确，——如上所述，麦客的历史还要久远得多——然而从摄影家的角度看，侯先生的这种视野包含了深厚的人文关怀。民俗民俗，有民才有俗，关心民俗，归根结底还是要关心“民”，关心人。然而如今对民俗感兴趣的人，包括艺术家与学者中，不少人却是心里既无“民”，眼中唯有“俗”。一些人把贫困当作牧歌来欣赏，甚至提出应该把某种“文化”当作标本封闭起来，以免外来影响破坏了这种现代人乐于欣赏的“风景”。这样的“民俗”作品纵然能时髦于一时，终究是没有真正的生命力的。

而侯先生的作品则充满强烈的人道主义。他的作品乡土气息浓郁，却并没有什么牧歌氛围。这些作品同情“下苦人”的艰难生活，有些画面，如《被撞伤的麦客和他的妻子》真是催人泪下。但另一方面，这些作品并没有把这一切刻意渲染为“现代性的困境”，“全球化的苦难”或“文化的不适应”。尽管20世纪90年代以来现代机械化收割对麦客生计的影响是侯先生所关注的当代麦客面临的严重问题。

的确，生活在改革开放带来繁荣的城市中的人们，东部农村的人们，包括如今被视为改革代价承受者的下岗工人、被视为弱势群体的农民工，

恐怕都难以想象当今世界上还有如此“廉价”的劳动力：许多麦客辛苦“转场”一季下来，扣除路上花费实际并无所得，甚至还“负亏”，他们图的只是受雇期间“管饭”而已！“‘肘肘’(镰刀)挣钱难，混个肚子圆”。加之现代的人道、平等观念在我们这里远没有权势、金钱对人性的腐蚀传播得快，麦客在关中可能遇到的主顾少了几分传统的淳朴和厚道，多了几分“伪现代”(或者“后现代”？)的势利，其境遇更可想而知了。

就是这样的生活，如今也难以为继了。20世纪80年代末90年代初，随着改革发展对农民原有的束缚的松弛，传统家庭农业的复兴，以及关中农村劳动力的转移，甘宁麦客入陕一度出现历史上的高峰。(侯先生说是“十几二十万”，我所知道的还不止此数)然而到90年代末便“好景”不长，日益兴起的收割机异地作业使麦客市场不断缩小。通过《麦客与收割机》等一组照片，侯先生的镜头为此留下了历史上难忘的一页。为侯先生作序的郑梦熊先生乐观地写道：“我国的改革开放，使农业机械化得到广泛的推广，并从90年代起陆续替代了麦客们的手工劳作，麦客的历史也将结束。随着经济生活的进一步发展，西北地区的生存环境不断得到改善，麦客和他们的后代将会有更加美好的明天。”

但至少在目前，现实生活好像没有如此乐观。贫困的家乡如今不能为归来的前麦客提供替代的生路，放下“肘肘”进城打工的前麦客，处境比我们熟知的东部农民工更加艰难。广东打工者栖身的工棚之简陋，曾引起过多少人道主义的谴责。然而在最近一部电视纪实片中我们看到：西安南门外的一家饭馆中，打工者羡慕(甚至嫉妒)地向记者说，他们中的某某因是老板亲戚，享受了可在并起的餐桌上睡觉的待遇，而没有这般幸运的他们只能在打烊后的厅堂里围坐打盹过夜。老板说，没把他们赶到外边去就已经很宽厚了，不信你问问别家！广东式的工棚对他们而言已是梦幻天堂。

而他们本身，不也被许多前麦客视为幸运者吗？在前麦客的主要输出地之一，宁夏泾源的一个村庄里，村民对调查者说，本村青壮年男人在家没活干，在外打不到工，大都走上了邪路。某某还算不错，在西安找到了活。——他不知道某某已经负案在逃，他面对的调查者正是寻踪而来的公安人员！

然而这能怪谁呢？怪收割机？怪体现在收割机上的“现代性”？怪“现

代性”带来的“国际资本”？（在麦客们生活、打工的西北地区，鬼才知道有几个“国际资本”）还是怪鼓吹“现代性”的“自由主义”？（麦客们打工难，是因为他们“自由”太多？）

这些问题，好像不是“国际学术前沿”所能解决的，然而它未必是我们的常识（以及18世纪以来别人的探索）所不能解决的，只要你不刻意回避它。

在这方面，侯先生给我们做了个榜样。他心里既有“民”，眼中不唯“俗”，因而他镜头下的“民俗”便显得十分真实，他的摄影集反映的“文化”也显得十分真实，而且体现了真正的“人文精神”。相比之下，他在历史考证上的疏漏，以及摄影艺术上可能有的什么问题，便显得太不重要了。

既非“道德经济”，亦非“理性农民”

——《传统中华帝国的乡村聚落与乡村治理：关中与广东之比较》序

20世纪70年代美国在越南的失败导致西方学界乡村研究一度大热，Scott的“moral economy”论与Popkin的“rational peasants”论之争尤引人注目。但是笔者认为传统中国农村基本上既非“道德经济”亦非“理性农民”。既非前者，是因为世俗官僚制的专制帝国比较难以发展出自治性的小共同体道德认同；亦非后者，则是因为这种小共同体认同相对孱弱的“非道德经济”状态并非近代式的“个人主义”权利或“便士资本家”精神发达的结果。恰恰相反，它是中国历史上世俗国家的法家专制传统既压抑个人主义，也压抑小共同体自治的结果。在这种既非“道德经济”亦非“理性农民”的状态下，传统中国的乡村治理结构既非commune、hamlet或community，亦非clan、lineage或tribe，与俄国式的mir乃至khutor不同，更大异于西欧乡村从封建时代传统Mark村社到民族国家时代个人主义farmer society的发展进程。因此不适宜在“村社道德经济还是理性自由竞争”的框架下来讨论。

相应地，以往流行的“中国封建社会”理论认为传统乡村充满利益对立、阶级斗争与社会分裂，而中国文化本位派则乐于描述玫瑰色的乡村和谐与温情脉脉的宗族认同。但这两种景观也许都与多数情况下的中国传统乡村现实相去甚远。传统中国的乡村治理，从秦汉的闾里什五到宋明的里图保甲，体现了世俗官僚制专制帝国对社会实行科层化控制的努力，这种努力对乡村社会的整合程度虽然未必达到现代国家的水平，但其差距主要体现在提供公共物品的职能上(法家帝国决非“福利国家”，慈善与福利主要是民间行为而非国家行为)而不是体现在控制力度上。这样的控制

使得民间社会无论是自由的利益竞争还是宗法式的排他自治都不可能走得多远。

相反地,倒是在近代化的初期状态下,随着法家传统的淡出与民间社会生活的多样化,乡村"个人主义"与小共同体自治都有所发展,"理性农民"的因素与"道德经济"的因素不是(如Scott与Popkin争论的那样)此消彼长地对立,而是同时"反传统"地成为一种"新"景观。它虽然不一定能够成功导致"近代化",但却决非在中国抵制、阻碍近代化的主要"传统"力量。这也许可以说明为什么明清以来像关中这样纯粹本土性的、相对更为封闭与后进的乡村既少租佃制也少有宗族共同体,而像广东,尤其是珠江三角洲乃至香港新界那样更为富裕、市场化和更为开放的地区反而两者都非常发达的原因。具有讽刺意味的是:后来在推进现代性的过程中恰恰把这两者作为抗拒现代性的主要障碍而予以消除,于是"理性的"契约关系与"道德的"小共同体同归于尽,使"广东"式的乡村彻底"关中化"了,现代性因素几乎被铲削殆尽。直到改革时代,"关中"式的乡村才又逐渐重新变得"广东化","道德经济"、"理性农民"与现代化因素又同步增长。

本书分别以若干"关中模式"的与"广东模式"的乡村实证资料为基础写成。

现代化进程中的农民

——中国与苏俄之比较论纲

俄国十月革命与中国革命，都是在现代化起步晚于欧美的古老传统帝国，在农民为居民主要成分、资本主义不发达的条件下由马克思主义的政党领导的剧烈变革。它开辟了一条农民社会向社会主义社会演进之路。经过种种波折与奋斗，苏联在1936年，中国在1961年新体制最后成形，即以“劳动组合标准章程”为模式的苏联集体农庄和以“三级所有队为基础”为模式的中国人民公社。这一体制通过独特的城乡联系机制(苏联的义务交售制与“身份证”制、中国的统购统销与户口制)为工业化提供原始积累，对两国的现代化进程有着重大影响，也构成了世界现代化史上的一种类型。它引起了中、俄国内和国际学界的关注，也是历史学、经济学、政治学、社会学与文化人类学界的关注焦点。中俄农民史的异同，在很大程度上就是革命前同为农民国家的中俄两国的异同，而后又成为两国社会主义模式的异同，到了今天，它仍对中俄两国改革道路的异同产生极大影响。

一、中俄的传统农民社会

中国是国家本位的官僚—小农社会。从秦始皇起，中国建立起中央集权、国家本位的一元化体制：一方面专制国家“利出一孔”，对“编户齐民”实行严格的统治；另一方面法家政治通过强制分异、不许族居等办法力图打碎民间小共同体，使传统中国农村成了人类各文明中突出的没有村社组织、国家权力直达于“编户”的“大共同体”组织。此后2000年里，中国经历了从汉承秦制、魏晋“以礼入法”与法律儒家化导致共同体多元化与统一帝国的解体，北朝至宋的“儒表法里”与共同体重新一元化，明初的大军

点户与乡村小共同体涣散，直到明清时代中国呈现出东南农村的宗族兴起与广大内地农村的“无宗族”现象，大共同体本位的结构一直没有根本改变。

而俄国则是国家本位的贵族—村社社会。基辅罗斯时代有过商业殖民城邦与渭彻(议会)的诺曼传统，但13世纪后的“鞑靼化”使这种传统基本消失。此后在东北罗斯形成中央集权专制国家的统一中心，对农村的控制也逐渐强化，从“黑乡”到米尔，自由村社逐渐变成了“政社合一”的国家基层组织。但在“村社国家化”的同时，源自古代黑乡的村社自治传统仍然有相当程度的残留，村社与东正教文化也保持着相当强的一致性：村社集体主义与东正教的“一致性”精神，村社自治与东正教分离派传统，等等。

从总体上看，国家本位是中俄传统社会异于西欧小共同体本位的传统社会的共同特征，但中俄之间还是有区别的。俄国的村社比起西欧的马尔克来的确是“国家化”的，但比起中国的保甲体制来，却有更多的自治性。村社，尤其是哥萨克式的自治村社常成为农民对内压制“个人主义”、对外排斥“国家主义”的纽带。中国农村则由于受比俄国更强大的国家控制，小共同体纽带不发达。农民平时一盘散沙，社区公共生活相对贫乏，但在大共同体强控制下一旦爆发社会危机却常常突破社区空间，形成“大面积扩散”之势。由此导致其他的区别，如在农民造反方面，中俄传统时代都以有大型“农民战争”而异于西方，但俄国历史上的农民战争主要都由哥萨克的自治村社发动，而非农奴所为，且多表现为拥护“好沙皇”而反对贵族，乃至以假沙皇反对真沙皇，但从不否认当时王朝的合法性。而中国的农民战争多为超社区的乡村民间社会反抗官府(国家)，在农民心目中朝廷与地方官僚体制之间没有明显的界限，常常是不反则已，一反就要以改朝换代为目标。

二、外来冲击下的中俄农村

俄国在彼得一世以后，中国在鸦片战争以后，都面临着西方近代文明的冲击，但两者的反应迥异。俄国乘西化之势而扩张，中国则在被迫西化之中成为被扩张的对象。而两国农村社会对外来冲击的反应同样大有区别。中国在鸦片战争后受西方冲击时，中西差距已经很大，尤其在农村劳

动生产率方面这一差距更大，因而外来冲击对传统农村主要产生破坏性影响。由于体制与文化的双重制约,很长时间内中国农村难以适应世界市场,近代的半殖民化过程导致传统自然经济的破产、衰败,但却没有形成新的有竞争力的商品性农业,由此产生的农潮多带有明显的排外性质。

而俄国受冲击时,俄国与西方差距尚不太大,尤其在农村劳动生产率方面的差距比土地生产率方面更小，因而冲击在前期反而促进了俄国传统农村原有体制的加强。从17世纪末到19世纪,俄向西方谷物出口大增,一度使俄国拥有“欧洲的面包房”之名声,这反而促使农奴制(传统村社制)进一步强化,统治者纷纷增大自营地,加强对农民的奴役,以便扩大劳役型商品粮生产。由此使农民更加仇视贵族,而不是仇视外敌。故1812年拿破仑征俄时,俄西部六省农民蜂起反抗主人而欢迎法军,这与中国义和团之排外恰恰相反。只是到19世纪中叶随着西方资本主义的进一步发展,俄国农业传统体制的弊端才日见明显,使俄农业日益难以适应世界市场,俄国与西欧差距拉大,于是外来冲击开始破坏原有农业体制。

三、从改革到革命的中俄农村

由于内外的压迫和社会的动乱，中国农村在鸦片战争后一直没有能适应世界市场,民间激化的只是传统型冲突(反抗朝廷的传统农民战争),而不是传统与现代化的冲突。而后一种冲突在很长时间内只在乡村社会外的精英阶层中展开,因而从戊戌变法至辛亥革命,中国农民在晚清的改革与革命浪潮中均显得无所作为,游离于现代化与传统的冲突之外。而精英阶层亦不关注农村,所谓改革与革命似乎都仅仅是城里人之事。只有个别例外,如义和团曾被保守派操纵来打击维新派,而民国初期的白朗势力曾与孙中山有过联络,但总的说来,这些事情的作用与影响有限。

而俄国农村对现代化冲击有个从适应到不适应的过程，故这一冲击不像中国那样导致严重的农村解体,却促进了农村革新,因此在乡村社会激化了传统与现代化的冲突。这一时期,俄国农村改革呼声大兴,与中国形成鲜明的对比。从1861年农奴制改革、1906年斯托雷平土地改革这两次“大改革”,到民粹派的“到民间去”运动与自由主义的地方自治运动,无不高度关注农村。但由于利益一代价分配格局导致农民运动的转向,尤其在

斯托雷平强行剥夺村社农民的"警察式改革"刺激下,农民运动已从1906年以前冲破传统村社束缚的现代化指向,转为此后的"村社复兴"运动。与此形成对照的是:中国的农民运动在1911年前后均是传统的官逼民反性质,只能导致又一次"改朝换代",现代化(或反现代化)指向的内容模糊不清。

由此又导致西方传来的马克思主义与农民运动关系上中俄两国之异同。马克思主义在西方本是一种现代化指向的思想,进入俄国后,社会民主主义组织(包括布尔什维克与孟什维克)在很长一个时期经济上要求自由农场而反对"村社集体主义",政治上要求宪政民主而反对"人民专制",在现实政治中更靠近自由主义,而更敌视传统"农民社会主义"(民粹主义)。但在1906年后的村社复兴——"反现代化"农民运动中,列宁完成了社会民主主义的"俄国化"改造,使之带有浓厚的反自由主义色彩,从西方社会民主党传统转向"后民意党"传统,最终脱离社会民主主义而发展成为布尔什维主义。

中国与俄国相比,自由主义传统较弱,但社会民主主义传统则更弱。中国接受的是从俄国传过来的马克思主义,即"俄国化"之后的列宁主义。列宁主义入华后不像马克思主义入俄初期那样亲自由主义而拒斥农民,反而比较容易地与中国传统农民战争相结合,并切断了自由主义在中国的发展。

四、革命后计划体制下的中俄农民改造

革命后,中俄两国均确立了同质的意识形态,相应地,农村社会出现了共同体排斥个人经济自由的进程。因意识形态动因(以社会主义理想消灭两极分化)与非意识形态的原始积累动因("抽取"农村资源用于国家工业化)导致了农业集体化。但中俄仍有很大不同:

俄国革命后形成的与其说是小农农村不如说是村社农村。1918年的土地改革不仅消灭了地主阶级,也基本改变了独立农民,全俄农村普遍村社化了。这种村社化一方面具有强烈的反现代性(对斯托雷平改革的全面否定),另一方面又具有传统村社小共同体自治倾向,农村出现"村社与村苏维埃两个政权并存"局面,对国家本位的一元化改造具有强烈的抵制能

力。因此革命后俄国农村是左右皆难：走资本主义道路，则需搞“新斯托雷平主义”，以克服小共同体传统对个人经济自由的压制；走社会主义道路，则需用一元化的“康姆尼”制服自治的米尔，以克服小共同体传统对国家主义的抵制。两者皆很难避免社会的剧烈震荡。新经济政策时期，俄国试探走前一条路（至少是想尽量“利用”资本主义成分），结果引起1927~1928年的“粮食危机”。1929年斯大林实行“大转变”，改行后一条道路，结果引起强烈的农民反抗，当局付出了惨重的代价，这条路才走成功。

而中国革命后形成的是比传统时代更典型的农户农村：1949年后的土改不仅消灭了地主阶级，而且消灭了本来就不发达的传统小共同体成分（族庙公产、宗族公社等），全国农村彻底“小私有”化。这与苏俄土改消灭独立小农而实行村社化恰恰相反。它一方面为农民家庭农场在起点平等基础上进入市场提供了可能，另一方面又把传统中国乡村社会中大共同体压抑小共同体的特征（一盘散沙的“伪个人主义”与“利出一孔”的国家主义互为因果的特征）发展到顶点。革命把传统家族、社区的小共同体纽带扫荡殆尽，连革命中的农会在土改后也消亡了。农村组织前所未有地一元化。因此革命后中国农村似乎是左右皆“易”：走资本主义道路，它无须克服传统小共同体对个人自由与市场竞争的阻挠。走社会主义道路，它也无须克服传统村社自治势力对大共同体一元化控制的抵抗。因而具有2000多年“小私有”传统的中国农民反而比具有“土地公有”、“劳动组合”传统的俄国村社社员更易于被“集体化”。

五、从计划体制转向市场改革的中俄农村

“社会主义改造”后中俄农业都成了“国家管制下的农业”而非真正的“集体经济”，因为从要素配置、生产决策、产品处置直到管理者的任命，都是由国家而不是由农民“集体”做主，即集体并非真正的经济主体。但与国有工业不同的是：在工业中国家管制了国有企业，国家也承担了此种管制之后果，即保证企业职工一定的收入。而农业则是“国家管制但却由农民承担管制后果”的经济，国家控制了农村经济的各个环节，但却并不保证农民的福利，亦即大共同体的束缚能力很强而保护能力却很弱。

但随着“社会主义原始积累”阶段过去，苏联实现了工业化与城市化，

随着农村人口的减少，苏联工业开始反哺农业。1966年全苏集体农庄实行“国家保障的工资制”后，苏联的农业体制实际上已与中国的国有企业无异。国家承担了控制的后果，而农民也得到了大共同体的保护。这使得脱离共同体而寻求自由发展成为一个需要支付代价的过程（摆脱束缚也就意味着失去保护）。因此，苏联农民（与中国的国有企业工人一样）对改革不感兴趣，致使苏联农业改革严重滞后，农村不但没有成为改革的动力源，反而比城市更为保守。

中国由于原来的法家式“命令经济”具有更多的农业文明色彩，比苏东的“计划经济”效益更低。直到改革时，工业仍从农业中“抽取”营养，而人民公社体制仍然维持着苏联“原始积累”阶段的状况，农民只受到体制的束缚却得不到相应的保护，因此中国的公社农业不仅比苏联的集体农庄效率更低，也更不公平。农民于是成为中国改革的自发动力，他们在改革中摆脱了束缚却没有失去那本来并不存在的保护，因此异常主动。

另一方面，中俄两国在改革前都靠“社会主义原始积累”建立了“计划体制”，但两者却有很大区别。尽管马克思主义在东传后在中俄都发生了“农民化”，但在中国“化”得更彻底，而在俄国则仍保留了若干工业文明成分，这就是理性主义的科学计划思想。从列宁欣赏福特制与泰勒制，斯大林时期的“马钢宪法”强调专家治厂、经济核算、科层管理与一长制，直到勃列日涅夫时代大兴数理经济学，强调要素配置的“最优化”模型，逐步发展了一套“科学计划”体制。中国则不然，其建立的体制更多地是带有传统农民战争色彩的“无计划的命令经济”，体现的主要是农业时代的长官意志与大轰大嗡的“运动经济”。因此中国一方面在计划科学化方面还有极大的改进余地，不像苏联那样已经把“最优化计划”的数理方法走到尽头，再要前进就非得彻底改换“路线”不可了。而中国改革前期与其说是摆脱苏联模式，不如说在许多领域是放弃“运动经济”而恢复苏式管理，这样的余地在苏联是不可想象的。另一方面，中国正因为本来没有享受过“科学计划”的好处，当然也不必承受放弃“科学计划”所要付出的代价，中国改革前的经济，尤其是“文化大革命”时期的经济本来就具有“既无市场也无计划”的特点，自然也就不存在苏联那种从理性计划陷入“无市场无计划”的转型阵痛的问题。

更重要的是，在大共同体本位的中国，尤其是1949年后这一传统发展到极至的情况下，存在着个体与小共同体联盟以摆脱大共同体桎梏的逻辑可能，这和西欧在近代化开始时曾有“公民与王权的联盟”以反对领主（实现个体与大共同体联盟以摆脱小共同体束缚）的阶段可以类比。这在一定程度上可以解释“后公社时代”的中国农村奇迹——乡镇企业何以表现出如此活力的原因。这种机制在以小共同体本位为传统的西方近代化中是没有的，而在大共同体本位特征不如中国鲜明、小共同体（村社）自治传统比中国突出的俄国，这一逻辑可能也很小。

六、几点结论：农民问题和中俄两国历史进程中的“交替优势”

中俄两国历史上都有某些异于西方传统的特征：古老大帝国，大共同体本位传统，后发现代化与冲击—反应效应，从改革到革命的演变，马克思主义的东传，计划体制的兴起与向市场体制的过渡。因而中俄历史有极大的相似与可比性。

但中俄亦有很大之不同，主要是俄国的国家—村社传统不同于中国的国家—农户传统，其次是俄国更接近西方，受的冲击更早也更“原装”。但中国的农户传统在国家本位的一元化条件下并不意味着比俄国的村社传统有更多的个性发展因素，很可能相反，它意味着更少的民间自治和抗御大共同体管制的能力。然而在大共同体一元化状态消失或削弱后，中国这一特点也可能为个性发展提供机会。

这使得中俄两国在现代化历史上形成有趣的“交替优势”。俄国农村比中国农村更能适应早期的西方冲击并更早地发生变革，但在革命后“村社复兴的俄罗斯”却处于比中国农村更尴尬的左右两难境地，相比之下，中国对农业的“社会主义改造”就顺利得多。而在克服了这些困难后，俄国建立了比中国更有效（就计划理性而言）也更公平（就束缚与保护的功能协调而言）的计划经济，体现了更多的工业文明科学主义色彩，其所达到的经济发展与社会现代化成就也比中国更大。但是，俄罗斯却因此比中国更难摆脱旧体制，而中国则以“落后优势”不付多少代价便从“无计划的命令经济”起步，顺利展开了前期市场改革，尤其是农村在摆脱“只有束缚而无保护”的体制的过程中更发挥了让西方人感到不可思议的活力。正是农

村改革的成功,使中国的改革呈现出与俄国大不相同的景象。

但是在中俄历史发展的未来一个阶段中这种"交替优势"机制仍然起作用吗?尽管历史无"规律",但是有高概率的可能性趋势,如果我们不作出特别的努力来压低这一概率,那么不利的趋势也将从"农村问题"开始。

摆脱“黄宗羲定律”，让农民掌握自己的命运

1969年我15岁时初中毕业后到广西农村插队，在百色地区田林县的壮族山寨做了九年农民。百色大概是我国唯一占全了“老(根据地)、少(数民族)、边(疆)、山、穷”五项的地域，田林县则位于滇、黔、桂三省交界处，是广西面积最大、人口密度最稀的一个县。九年乡村生活给我的人生道路打下的烙印是非常深的。1978年我以“同等学力”资格考取“文化大革命”后第一届研究生，跟随我国著名农民史专家赵俪生先生学习“土地制度与农民战争史”。获硕士学位后一直在高校任教。

我的这门专业本属于历史学，而且主要是古代史。但是从20世纪80年代起，当时在陕西师范大学任教的我为了研究土改前关中农村问题，每年利用到各县搞函授辅导之机，多次到各县基层档案馆查档，并接触现实农村。1994年，我从陕西师范大学调入北京后，除了任教清华大学外，还先后兼任中农信研究员、《中国农民》特约记者等职，并与农口一些研究部门建立了合作关系。在清华，从1995年起，我连续组织了几次学生对浙、湘、黔、川、陕、桂六省(区)八县(市)的19个村庄(社区)进行了考察，重点调查了224户农家，以问卷统计与个案分析相结合，对不同经济类型与发达程度的农村作了研究。就这样，我的农民学研究，从农民史延伸到现实领域。当初这样做，主要是“今为古用”，基于学术兴趣，相信马克思说的“人体解剖是猴体解剖的一把钥匙”。研究生涯中形成一个理念，即当代农村、当代中国是传统农村、传统中国的延伸。不了解传统农村，就不可能理解当代农村，反之亦然。

但是后来，乡村调查中看到的一些现象使我忘记了“今为古用”的初衷，不由自主地关心起农民与中国改革的未来。税费改革就是我思考的一个问题。

其实,随着"大包干"以后我国家庭农业的恢复,人民公社时代国家直接从基层组织的公库里获得征、派购粮以汲取剪刀差的模式结束,农户由过去给"公家"干活而向公库领取口粮与其他劳动报酬,变为如传统时代一样自耕自食而反过来向"公家"缴纳"皇粮国税"、纳赋当差。传统时代的赋役问题又以"农民负担问题"的方式再现。由此而产生的税费改革最初思路早在20世纪80年代末就已萌芽,90年代前期,河北的魏县、南宫,安徽的太和,湖南的衡东等地就自行做过"并税除费"试点,有的地方当时叫作"公粮制"等等,名目不同,意思一样。

在1995年到1997年间,我正组织学生进行农村社会调查时,就感觉到税费改革后农民负担出现反复的苗头。比如某县教育附加费合并到正税里了,过了两年学校没钱用,财政拿不出,又出现新的教育费用。农民不满地说,要这样还不如不改,不改的话,你收了我一次教育附加,还能再收"第二教育附加"吗？现在你把教育附加合并了,好像我们没缴这笔钱一样,下一任领导一看学校这么破,又向我们收钱,我们跟谁说去!

还有一种情况:这个县做试点,把什么屠宰税啦等等都平摊合并到税里了。农民说:"猪头税变成了人头税。"可是邻近县还在照样征收这个费用。于是,试点县的农民就担心地说,过了几年,他们县官一换,新来的不了解情况,以为便宜了我们,又让缴屠宰税了。"这下子倒好,猪头、人头都得缴税啦。"

另有一些地方,90年代后期由于农民权利意识滋长,逐渐学会抵制各种乱收费,征收的"工作难度加大"了,有人便寄希望于"费改税"。调查中曾经有一个镇领导对我解释并税改革的好处时说:"并税改革的确好,过去那些统筹、摊派什么的,农民就是不缴,你还真没办法。如今一合并成皇粮国税,农民再不缴,就是抗税了,我就好派出警察抓人了。"如果并税改革被理解为政府以前收费比较难,现在改成收税,就可以用强制手段,税费改革就容易出麻烦了。

当时我觉得这是个问题,并且联想到历史上也有过许多类似现象,于是我根据调查报告写了一些文章。

1997年第二期的《改革》杂志刊登了我写的《农民负担问题的发展趋势:清华大学学生农村调查报告之研究(四)》,其中我第一次提到"黄宗羲

定律”。我当时认为，税费改革势在必行，而且这种改革在技术角度上讲的确是合理的。“明税轻，暗税重，集资摊派无底洞”，搞历史的知道，中国从来就是这样，这叫“正供有限，而横征无穷”。所以要解决农民负担，就得从解决收费开始，正税相对来说本来就不多，农民如果只是缴税的话，可以说是相当“幸福”的。但是，在传统政治条件下搞税费改革，最麻烦的就是怕跌入怪圈——农民负担简而复繁，出现反弹，反而越改越重。古代很多人，包括清代的范清丞、明代的黄宗羲、宋代的李心传、唐代的陆贽等等很多人表达过这种担忧，反对归并税则。现代一些史学家也注意到这种现象，例如上海师范大学(今华东师范大学)的王家范、谢天佑两先生在20世纪80年代初就在《中国农民战争史研究辑刊》上发表的《中国封建社会农业经济结构试析》一文中，提到了黄宗羲对“积累莫返之害”的批判。但是那个时候“大包干”的农村改革尚未铺开，农民作为“皇粮国税”缴纳者的问题也未凸显，黄宗羲的这些话作为纯粹的历史问题也只有极少数史学家注意。

这一方面也是由于过去我们的历史书一般都肯定这种改革，而把反对这类改革的声音一概视为“保守派”，不予好评。其实这种改革的反对者历来有两种：一种是旧税制下有既得利益者的代表，例如旧税制种类繁多，千头万绪，农民不懂，上司难查，胥吏便得以上下其手，搭车寻租，中饱私囊。他们当然不喜欢简化税则。还有的旧税制有许多优免规定，有权有势者可以借此规避负担，转嫁于无权无势者。新税制取消了优免，也会招致这些人的反对。但是，还有一种反对者，如前述的黄宗羲、陆贽等人，他们并不是基于既得利益者的立场，而是的确看到了当时税制的一些深层次问题，并且往往是透过当时税改的一些短期效益，在主流意见一片乐观的气氛下发表冷静的看法，其实相当难能可贵。当然由于那时的历史局限，他们并不能真正解决这些问题，有时还得出了反对改革、多一事不如少一事的消极结论，提出问题的深刻与给出答案的浅薄形成鲜明对比。我们今天应当能够超越这些局限。

我国历史悠久，文化遗产博大精深，历史学因此历来是显学。但是历史内容如此丰富，史料如此浩繁也造成一个问题，就是囿于精力与眼界所限，许多专家只能关注中国历史的某一时段，形成传统中国史学中“断代

史"研究特别发达的特点。而缺少长时段的通史眼光容易导致所谓"断代本位主义",人们往往根据当朝的记载高度评价某次改革一举解决了什么什么问题,而其实这种问题在以前的朝代中就曾经被"解决"过,在以后的朝代中它又重复出现并再次被"解决"。例如,取消力役,汉之更赋,唐之丁庸,宋之免役钱,明之银差、条编,都曾被说成是以赋代役而在历史上解决了力役问题。然而实际上以赋代役后、赋外又生新役的循环一直在重复,直到清末还有"地丁属地、差徭属人",民国时期还有拉夫派差的,今天的农民不是还正式规定要出"义务工"和"劳动积累工"吗? 这次税费改革又把这"两工"合并取消了,但愿未来不会再次向农民派差。力役取消而又复起,但历代所征收的代役钱,却从没有退还过。农民负担怎么会不重呢?还有由按户口征收转变为按地亩征收,亦即人头税并入土地税,也是重复了许多次的。

在这篇文章中,我把现实调查材料与历史资料结合起来谈论"黄宗羲定律"。然而在1997年时,税费改革仍然还在小范围试点,并没有在许多省乃至全国范围内实行,所以,这篇文章影响不大,没有引起人们的重视。

"黄宗羲定律"为什么是封建王朝的一个怪圈?

黄宗羲是明清之际大儒,在明王朝灭亡后,痛定思痛,以"天下为公"的儒家信条为武器,不仅对明王朝,而且对整个传统体制都进行了系统反思。其中,他批判了"一条鞭法",而要求恢复赋税分征。实际上,他的评论远远超出税制本身,涉及的是传统帝国千年来农民负担问题以及解决方法的根本缺陷。

包括一条鞭法在内的历代"并税改革",连同"易知由单"这样的配套措施,在中国历史上都是屡屡出现。由于在专制王朝统治费用刚性增长的条件下,财政安排只能"量出制入",不能"量入为出"。为克服横征乱派之害,减少税收中的流失和官吏层层中饱私囊,并税除费,简化税则,就成了主流改革思路。仅在明清两代,便搞过"征一法"、"一串铃"、"地丁合一"等等。目的就是把从朝廷到基层的明暗正杂诸税"悉并为一条","一切总征之"。同时下令,不得再征他费,还发给农民法定税目表"易知由单",允许农民照单纳税。

但是,传统社会,农民没有任何民主权利,上面到底征多少税,农民是

不能控制的。这样，合并税费有个很大问题，它原来有各种各样的名目，有了这些名目，新的巧立名目，往往空间比较小。比如说，官府常向农民派工，即所谓劳役。劳役经常干扰农时，农民很受劳役之苦，陈胜、吴广以及隋末农民起义都是因为劳役太多而起。官府为此进行改革，其中很重要的一条就是把劳役并到正税里。在正税里，多征一大笔钱，一般在财政上叫“代役税”或“免役税”。从理论上说，国家有了这笔费用，就可以雇人干活，农民就不用出劳役了。实际上，中国历代官僚太多，开支大，经常出现财政危机，一旦有了财政危机，拿不出这笔钱来雇人，农民又要出劳役。官府已经征收了农民免役税，你又没把这笔费用还给农民，这就无形中增加了农民的负担。

而且，并税后，各种名目没有了，恰好为后来人新立名目创造了条件。用不了多长时间，人们就“忘了”正税已经包括了从前的杂派。一旦杂用不足，便会重出加派。黄宗羲精辟地总结为“积累莫返之害”。就这样，历史上每搞一次并税改制，就会催生出一次杂派高潮。这也是专制王朝时代的一个怪圈。实际上，在中国历代，主要矛盾不是农民没有土地，而是有土地也种不了，因为各种各样的赋税迫使农民不得不弃田流亡。但是，自古以来，“正供钱粮”通常不是太高的，但农民的付出却很多，主要就是各种各样的杂派。因此，农民负担问题，历史上一直是造成社会动荡的原因。

到了2000年，税费改革全面推广时，我在《中国经济时报》发表《并税式改革与黄宗羲定律》，许多报刊、国内主要网站纷纷转载。不久，又应有关方面的建议，撰写《税费改革、村民自治与强干弱枝》的长文，就税费改革中的问题提出建议。

文章发表后，引起有关部门的重视，当时任副总理的温家宝同志在2000年年底，也就是中央在安徽召开农村税费改革试点总结会议前夕，在《并税式改革与黄宗羲定律》上做了批示。以后，温家宝以及农口的许多人，在许多场合都提到这个定律，指出要跳出“黄宗羲定律”的怪圈。

温家宝在批示中基本上把我文章中的几点建议都点出来。比如一定要稳定税费的绝对额，不要搞什么收入的百分之几这类的软性相对指标。另外，财政方针一定要量入为出，绝不能量出制入。

历史上传统财政有两种思路：一种是量入为出，可以从农民那里拿多

少，就办多少事，不铺大摊子。但封建时代，往往采取量出制入，而不是采取量入为出。官府需要多少就向农民征多少。所欲所求无止境，征收也就控制不住了。所以温家宝提出稳定税额，绝对量不变，财政上要量入为出。

在那次农村会议上，温家宝提出乡镇政治体制改革，这是从源头上解决问题。实际上，中国历代出现的这些问题，归根结底都是政治体制造成的。农民没有真正的公民权，没有“无代表不纳税”的机制。所以，解决的根本途径还是政治体制改革。在目前的方案中，首先是社区开支与社区民主、村民自治挂钩，“一事一议”，就是凡是在农村社区使用的这些费用，一定要由农民讨论。以前我们常说，赋税是“取之于民，用之于民”，但是农民并没有觉得是用在他们身上了。应该把权利交给他们，变成“民之所用，民之所议，民之所定，民之所出”。当然，这只是社区的开支，社区以上，乡镇财政、县财政，用“直接民主”的办法搞“一事一议”是很难做到的。那就需要发展代议制。乡镇政治体制改革后，就不要设那么多人、那么庞大的机构了。

再就是国家应当下决心解决农村义务教育问题。不要把它推给基层财政，推给基层财政实际上还是推给农民。在如今许多地方县乡村财政都很困难的情况下，中央财政，至少是省财政应当承担义务教育的责任。

当然，真正的治本之策是彻底正名。如今不少人呼吁要求减免农业税。反正这个税占国家收入的比重不大，收税成本又很高。但我认为也不必特别规定农民不缴税，这会导致一种误解，仿佛农民占了市民的便宜、得了国家多少恩惠似的。过去历史上一些开明皇帝或者未必开明但喜欢作秀的皇帝也曾经搞过减免赋役乃至全面蠲除，但农民获益或者不能持久，或者只是口惠而已。这当然首先是由于农业社会不取之于农则国将不国，不像工业社会可以靠非农税收，但是当时农民作为臣民处于被动地位也是一个原因，统治者一时向善则蠲免之，一时纵欲而苛征之，农民只能祸福由之了。

而当代欧美农民实际上处在国家高度保护之下，国家给他们的补贴远远多于他们缴的税。但他们一面享受补贴，一面还是要缴税的。缴税不仅是公民的义务，同时也包含“纳税人权利”嘛。

问题是税制要公平，不能有身份性歧视。其实只要城乡一视同仁，按

所得税起征点以上，该缴多少就是多少。起征点以下不分城乡都免缴，城乡平等的"低保线"也许条件还不成熟，城乡平等的"起征线"应当是完全可行的。什么叫"农业税"呢？它似乎既不是所得税（没有起征线），也不是营业税（不区分自耕自食部分），更不是地租（我们现在并不讲土地国有制，也没有契约化的租佃关系），好像也不能说是资产税（法律并不承认土地是农民的私产，而且许多地方农民种地如今已无利润，土地何以谓之资本，正如温铁军所说：土地现在已成为最低生活保障手段，而世上没有对低保征税的）。其实它就是过去所谓的皇粮国税，是与农民的"身份"相联系的义务。如今是公民时代不是臣民时代，不要再专门向农民征收那种"身份性贡赋"了。历史上，还有15岁以下60岁以上"不课"之说，现在一些农村税征到100岁。某地曾经"正面报道"过一个102岁农妇徐老太在"负担减轻"后"高兴地将今年（2002年）176元的农业税费缴到村支书手中"。而让人不寒而栗的是，报道说这位百岁老人缴纳的税费并不是村干部乱收费，而是"合同卡上规定的"。这意味着"法律"要求她继续承担缴税义务。[1]这种义务是"公民义务"吗？恐怕传统时代正常的臣民义务也不至于此吧。

附录：

人大代表访"黄宗羲定律"命名者秦晖：共话三农[2]

本报北京3月11日电（记者　王尧） 关注当前农村税赋问题的全国人大代表叶青，昨天和今天两度登门拜访了"黄宗羲定律"的提出人清华大学秦晖教授。在秦教授四面是书的家里，他们就农村问题进行了交流。

来自湖北团的叶青代表说："3月6日温家宝副总理到我们团参加讨论时表示，共产党人一定能够走出'黄宗羲定律'怪圈。我知道，'黄宗羲定律'跟你有关系。"

秦晖教授："虽然我认为学者在乎的应该是学术界的评价，但是看到

① 《人民法院报》2002年7月12日。

② 《中国青年报》2003年3月12日。

自己的想法能转化成政府的政策，我也很欣慰。”

关于“黄宗羲定律”，秦晖教授说：“其实在我之前，古代与当代都有学者注意到中国传统社会税赋变化的一个规律——历史上每次进行税费改革，农民负担在下降一段时间后，都会涨到一个比改革前更高的水平。再改，再上涨。这次全国性税费改革之前，20世纪90年代前期一些地方已经出现过‘并税除费’的实验。我在1997年第2期《改革》杂志上发表《农民负担问题的发展趋势：清华大学学生农村调查报告之研究（四）》一文，根据此前两年我组织学生农村调查中发现的问题，在支持这类实验的同时提出了防止陷入‘黄宗羲定律’怪圈的主张。2000年税费改革大规模试点后，我又撰文进一步讲这个问题。现在，似乎很多学者和官员都认可了这个概念。”

叶青代表介绍说：“温家宝副总理还问起了是否有来自湖北省监利县的代表，那里的农民在税费改革后，负担是否降下来了？”

监利，这个湖北省的产粮大县有个叫李昌平的乡党委书记曾经上书国务院领导说了让很多农村问题研究者过目不忘的三句话：“农民真苦，农村真穷，农业真危险。”

“李昌平曾是我们学校的学生。”叶青说。

秦晖教授：“李昌平，我认识。后来他辞职辗转到了北京。其实，这不仅仅是监利县的问题。从历史来看，农民的税赋问题，是中国历朝历代都没有解决好的老问题。从并税除费，到发放‘易知由单’即类似于现代的‘农民负担卡’的这些做法，历史上都试验过。”

41岁的叶青代表，也是中南财经政法大学研究中外财政史的博士生导师。他说：“历史上关于官方向农民征税，曾有‘上取其一，下取其十’的说法。也就是说，上边的政府要收一个银元的税，底层的官吏敢向农民收十个，留九个给自己用。”

秦晖教授：“近年我多次指导学生到农村进行农民负担问题走向的社会实践，从最基层了解到一些农民负担的现状。我认为，如今的农村税费问题与历史上颇有相似之处，税制改革不能不考虑历史经验。”

2001年中央在安徽召开农村税费改革现场会议前夕，温家宝副总理在这位学者的论文《并税式改革与黄宗羲定律》上做了批示：要跳出“黄宗

羲定律”。

今天，秦晖说：“并税式改革，我赞成；但是说税费改革是治本之策，我不同意这种观点。”这位学者举例说，1993年湖南某个县曾把农民的屠宰税、附加费一起合并了，前两年确实不用缴了。但是第三年，地方财政紧张，屠宰税、附加费又出来了，还伸手向农民要。

秦晖介绍，某地一个镇长曾经谈到“并税除费”的好处时说，过去农民抗税，我们可以叫警察来；但是农民不缴费，我们不能叫警察。现在一并税，我们都可以叫警察了。“如果并税除费的出发点被理解为便于出动警察，那就很麻烦。”

这位学者认为，解决农村税费问题的治标治本之策，首先在于改革乡镇政治体制，这点现在能做到。

他说：“乡镇不能养那么多人了。乡镇工作人员之所以膨胀，与乡镇干部的子女就业有关。实践表明，这个问题能够解决。”

秦晖介绍，当前农民最迫切的民主权利是谈判权。一些地方公司加农户，合作社加农户的模式成为坑农民的途径，都与农民没有集体谈判机制有关，除了上访外，没有民意通道。

叶青代表说：“两会上，有代表呼吁，农村义务教育要免费。”秦晖说：“县、乡、村财政都很困难，中央财政应该承担义务教育的责任。”

叶青代表说：“有很多代表呼吁，要求减免农业税。反正这个税占国家收入的比重不大，收税成本又很高。”

秦晖分析说：“我认为也不必特别规定农民不缴税，这会导致一种误解，仿佛农民占了市民的便宜似的。其实只要城乡一视同仁，按所得税起征点以上，该缴多少就是多少。起征点以下不分城乡都免缴，城乡平等的‘低保线’也许条件还不成熟，城乡平等的‘起征线’应当是完全可行的。不要再专门向农民征收那种‘身份性贡赋’了。历史上，还有15岁以下60岁以上‘不课’之说，现在一些农村税征到100岁。某地逼一个百余岁老人缴税，真是滑稽。”

秦晖指出：“农业问题的根本解决是把农民当公民看。”

叶青代表说：“现在全国人大代表选举中，50万城里人给一个代表名额，200万农民给一个。有人说，4个农村人顶1个城里人。”

秦晖说："在历史上，这种不平等选举权模式是从苏联学来的。现在解决时要注意，一是农民的选举权应当和市民一样；二是被选举权也平等。同等数量的农民选民应当与市民选民同样选出数量相等的代表，但这不等于规定农民只能选农民、工人只能选工人。现在也有人提出要增加全国人大代表中工人、农民的比例。我认为，代议制的核心就是大家按平等比例有选择代议士的自由，关键不在于'同行选同行'，但一定必须体现选民意志。不体现选民意志的代表无论人为规定行业比例如何，代表性都很难保证。不一定工农比例越高，工农的利益就越能得到维护。"

分手之际，这位全国人大代表和这位敢于说真话的学者相约："这个交流只是开始。"

“定点帮扶”不要搞成“首长工程”

如今农村工作中,领导干部分片包干、定点帮扶的做法颇为普遍。这种做法是有传统的。改革前领导抓“点”带“面”、扶植“典型”的做法就堪称其渊源。过去与现在,它都有过许多成功的例子,然而这种做法也有许多问题,其中最突出的问题之一,就是抓“点”抓成了“首长工程”。

某县有两个村,共享一溪河之水源,历史上两村曾有过水事协议以分配灌溉之利。甲村人多田广,乙村人少田狭,该协议是按照这一情况分配用水比例的。对此大家均无异议,50年来相安无事。然而,近年来乙村成了县里某领导定点帮扶的“点”,为了把自己的“点”搞上去,该领导便支持乙村抛弃历史协议,筑坝开渠引走全部水源以为乙村之用,还号为“富民工程”。甲村干部群众提出异议,以为此举既违反两村历史上的协议,又是截人多田广之用水以灌少量之田,总体上损多益少,于全局不利。本村受到的损失更难以承受。然而该领导把扶植典型当作自己的政绩,县里也把这项工程看作“首长工程”,列入必办的几大“实事”,不顾异议强行施工,还启动电视等传媒宣传造势。结果导致两村水事纠纷激化,酿成不幸的后果。

类似情况在近年来的农村中并非罕见。如今我们在传媒上常常看到这样的正面宣传:某某领导来到“点”上,很快带来各种关系资源。在领导关照下,拿到了贷款,拉到了项目,引来了科技服务,找到了客商,签订了合同,于是这个“点”的经济很快搞上去了。应当说,如果这里涉及的关系资源属于非紧缺资源,并不存在竞争状态,它们向“点”上聚集并不妨碍别人利用同类资源,甚至如果这些资源相对富余而只是人们还不知道利用(例如银行贷不出款,客商求无所供,项目无处投放,新技术无人利用等等),“点”上的示范可以促进人们利用这些资源,从而不仅“点”外的其他

乡村可以受益，资源提供者也与资源利用者共享了发展的好处。在这种情况下，“点”上的发展自然可以带动经济全局。当然在这样的案例中，领导为“点”上提供的实际上是信息服务，而不是权力服务；是“牵线搭桥”，不是“拉郎配”也不是“拔苗助长”。

这样的定点帮扶当然是应当大力提倡的。而且不光是领导，全社会有能力的人做这样的好事都应当受赞扬，同时这样的好事也的确不仅领导能做——既然提供的是信息服务而不是权力服务，当然就未必拥有权力的人才能做了。“拉郎配”不用权力不行，而“牵线搭桥”是无须弄权的。

如果不是这种情况，而是运用公共权力提供某些稀缺资源，那就另当别论。一般来说，公共权力都有某种程度的资源配置职能：不仅计划经济情况下公共权力是资源配置的主要手段，市场经济中公共权力也多少拥有通过转移支付调动一定资源以实现某些社会职能的能力与义务，例如社会福利、扶贫济困、支持特殊的发展等等。但是这样的权力服务应当是在法治状态下按条件提供的，例如只要是穷人就应当受到救济，是贫困村就应当按规定得到扶持，而不应当与它是什么人的“点”、什么人的“帮扶对象”有关。

如果不是这样，而是运用公共权力向某些领导“亲自”关心的特定“典型”或“帮扶点”提供稀缺资源，尤其是如果这些资源因其稀缺而已经成为激烈竞争的对象，那么这样的“典型”与“定点帮扶”就有可能被严重扭曲，成为旧体制下造成严重问题的“首长工程”、“条子项目”的翻版。

上述甲乙两村的那个事件就是如此。它使人想起20世纪70年代山西昔阳县著名的“西水东调”工程。这是“文化大革命”时期为了树昔阳这个典型而搞的劳民伤财以邻为壑的“水害”工程。它企图从昔阳西边，把西向流入黄河灌溉寿阳、榆次等县30多万亩水浇地的潇河水截断，通过投资浩大的工程，东调到昔阳东部海河流域，以便新搞9万多亩水浇地。当时某些领导从“政治账”出发，认为“宁肯把山西所有水利项目抹掉，也要保证昔阳这项西水东调的项目”。结果投资由2000多万元追加到9200多万元，实际用掉5100万元还仅完成工程的1/3。其耗费占同期全省水利经费的1/10，这笔钱在山西用于灌区配套可以增加灌溉105万亩，或者改造300万亩盐碱易涝地，其增产效益“比‘西水东调’工程计划增产的粮食目标多30多

倍”。1980年,《人民日报》为此发表社论《再也不要干“西水东调”式的蠢事了》,指出这个“西水东调”工程“且不说这本身是不合理的,它实际上是抢占别人的水来浇昔阳的地”,就是只就其利而言,其每亩投资也超过正常水平的许多倍,“即使减去一半,我们也建不起”。社论严厉批评了“某些领导同志的封建家长式统治”,利用自己的政治权力一手蛮干,搞为自己树碑立传的观光工程。

应当说,改革后这样的“蠢事”是少多了。昔阳县近两年为多少收回一些当年耗费的巨额“沉淀成本”,在停工20年的西水东调工地上搞起“部分利用”工程,据介绍这经过严格论证,应当是合理的。当然那些以邻为壑的部分就无法“利用”了。然而,造成当年“蠢事”的体制土壤毕竟还未消除,在前述那件事上不就可以看到“西水东调”的影子吗?

“首长工程”的害处

我国改革前盛行“抓好典型,带动全面”的工作方法,在当时的历史条件下不能说没有成效,但给“典型”“吃偏饭”的做法也成了严重的积弊。那时什么地方一旦成了领导抓的“点”,立时身价百倍,领导职务越高,他抓的“点”越不得了,各部门有求必应,财政特殊拨款,物资特殊供应,“只算政治账,不算经济账”。结果往往造成弄虚作假,浪费严重。其效果好者,往往也是“典型好,成本高,学不了”;而其效果差者,或者是以邻为壑,损人利己,“肥了典型,瘦了全面”;或者甚至劳民伤财只搞了个花架子,连“典型”本身也并未得益,只为某些个人增添了政治资本。更有甚者,许多个人与单位本来是艰苦创业、踏踏实实搞起来的,然而一旦被树为“典型”,就凭借政治靠山拥有了某种特权。明白人能够自觉自限的还好,而那些没有自知之明者,往往恃宠而骄,不可一世,成为胡作非为的恶霸式人物而走向了反面。

改革后我们的政府工作方式有了很大的改进。但毋庸讳言,计划经济时代的一些做法仍然很有影响。领导抓“点”的传统就是一例。而且在新形势下它常常还带有新特点,如经济上的承包制被借鉴到政府工作中,干部分片包干、定点帮扶的各种责任制广泛发展起来。尤其在农村工作中,举凡扶贫、减负、调整产业结构、消灭乡镇企业空白、推行富民工程、增收计划、科技示范,都使用这种方法。应当说上面开展这些工作的出发点是很好的,抓“点”带“面”的做法也并非不可用。但过去以不恰当方式树“典型”的教训也应当记取。特别是如今一些地方抓“点”引入了承包机制后,保“点”不仅涉及政治资本,有时还涉及经济利益,在政治体制改革滞后、权力制衡机制不健全的情况下,除了传统弊病外还容易造成新的问题,不可不引起注意。

其实,“首长工程”、“条子项目”这类东西不要说市场经济,就是真正意义上的计划经济也不能允许这么干的。现代无论是计划经济的提倡者还是否定者,都认为作为工业文明产物的计划经济以“理性的扩张”与“科学主义”为特色,讲的是计划均衡,追求的是资源配置在数理逻辑上的“最优解”,它与那种古已有之的长官意志、超经济强制下“无计划的命令经济”不是一回事。农民群众形容后者说:“张书记填,李书记挖,王书记来了又一法,搞得咱农民没办法。”正如当年那篇批评“西水东调蠢事”的著名社论所说:那时根本不把“计划”当回事,而是“用个人的喜恶来左右一切”,“于是,设计改来改去,坝址忽上忽下,真理被谬误取代,科学为献媚遮蔽。你要坚持不同意见,那就是‘立场问题’、‘态度问题’,甚至是‘搞阴谋出难题’。不幸,这样的事情,前些年在我们国家还是不少的。”

难怪正是在计划经济的“规章制度”、“条条框框”都被砸烂的“文化大革命”年代,“首长工程”、“条子项目”却空前地大行其道了。应当说,以“首长工程”、“条子项目”和大轰大嗡的运动为特征的“无计划的命令经济”既不如市场经济也不如严格理性化的计划经济。邓小平曾指出,我们的改革其实在1975年就开始了,只是当时叫作“整顿”。众所周知,1975年的“整顿”并没有任何市场色彩,它只是在一定程度上恢复了“文化大革命”中被破坏的计划经济秩序,使“首长工程”式的胡闹有所减少,但就这样,中国经济立时就有了明显的起色!这也从反面说明那些“首长工程”有多糟了。中国改革起步十分顺利,不像多数东欧国家转轨前期那样艰难,很重要的原因就在于东欧人摆脱计划经济是要付出代价的,而我们摆脱那种“无计划的命令经济”则无须付什么代价:不管计划经济还是市场经济,随便什么都比那样胡闹好!

当然,后来我们的改革就不仅是“整顿”,而越来越转向市场经济的轨道了。但如果说计划经济都不能允许大搞“首长工程”,市场经济就更不能这么干了。市场经济讲的是公平竞争。政府在其中的角色有人说是“裁判”,其实确切地讲,我看不如说是“赛场看守者”。企业进场来竞争,各自比产品、比价格、比服务、比经营,谁是“裁判”?消费者才是“裁判”。企业在竞争中能否胜出,不是政府说了算,而是由市场本身,确切地说是由消费者来说了算的。但是,不管政府是“裁判”也好,是“赛场看守者”也罢,它总

是不应当进场踢球的。而领导运用公共权力帮助自己的“点”获取竞争性很强的稀缺资源，如同前述甲乙村和昔阳县这两例，那就是公共权力进场踢球，是违规之举了。而严格地说，这两个事例还不仅涉及“政府踢球”问题。当地的水源本来是甲村与潇河下游人民世代既享的生存命脉，官员夺之而与他人，这还涉及当地人民的一些基本权利问题。容俟后议。

当然，定点帮扶与搞典型的工作方法不是不能用。在政府职能与治理机制改革尚未取得本质性的进展时，注意以下几点应当有助于减少这些方法被扭曲：

第一，帮扶应当是政策帮扶，资讯帮扶，法治—文化帮扶和教育帮扶，而不是“特权帮扶”。帮助当地落实各项政策以排除妨碍发展的可能的体制性阻滞，提供各种适用技术与其他经济信息以开拓发展机会与选择空间，提高人们的法治意识以帮助他们争取和维护自己的合法权益，提高人们的文化素质以改善当地的人力资本供给，帮助当地形成内在的发展动力，这些都应是帮扶的主要内容。

第二，如果需要和可能给予某些特殊的利益性照顾，则一定要以法律与政策条件为基础，条件相同者一视同仁，不能因是否某人的“点”而有所厚薄。除非属于个人慈善性质的捐助，国家和社会给予的利益性照顾不应带有个人恩惠色彩。

第三，考察政绩应当以面上的情况为依据，不能以“典型”论政绩，以免产生损“面”保“点”、厚此薄彼的恶性激励。那种“官造典型，典型出经验，经验出官”的模式与“官出数字，数字出官”的模式一样，都应当摈弃。只要切实注意这几点，定点帮扶变成首长工程的现象可以减少。当然根除此弊还是要靠体制的改革。

豪强与酷吏之间:淮北现象再反思

王怀忠的案例发人深省。他与传媒披露的"利辛现象"同出自一个地区,行为方式也带有某些共性。不过,对于其他地方的读者而言,有许多东西也是可以引以为戒的。

王怀忠与利辛的那些官员名义上都是靠"政绩"升官的。什么是政绩呢?大致有"点"与"面"两方面。"面"上的政绩不能靠举例,要有宏观数字作依据,于是就有了"官出数字,数字出官"。王怀忠在这方面可谓轻车熟路,乡镇企业产值"一年翻番"就是一例。"点"上的政绩则靠某些"先进典型",而这些样板作为政治资本必须"产权明晰":它们是"某某首长抓的点"。于是就有了"官造典型,典型出经验,经验出官"。

一般地讲,"面"上数字造假,国家与老百姓都是吃亏的,"点"上造假的情况则有差异:从材料上看,王怀忠树的那些"典型",如那个"牛状元",除了充作首长的政治资本外自己并未得到什么好处,实际上这些"典型"本身也被坑了。但在另一些事例中,典型也可能会得到若干好处的。

如笔者知道南方某县有两个村,共享一溪河之水源,历史上两村曾有过水事协议以分配灌溉之利。甲村人多田广,乙村人少田狭,该协议是按照这一情况分配用水比例的。对此大家均无异议,50年来相安无事。然而,近年来乙村成了县里某领导定点帮扶的"点",为了把自己的"点"搞上去,该领导便支持乙村抛弃历史协议,筑坝开渠引走全部水源以为乙村之用,还号为"富民工程"。甲村干部群众提出异议,以为此举既违反两村历史上的协议,又是截人多田广之用水以灌少量之田,总体上损多益少,于全局不利,本村受到的损失更难以承受。然而该领导把扶植典型当作自己的政绩,县里也把这项工程看作"首长工程",列入必办的几大"实事",不顾异议强行施工。结果导致两村水事纠纷激化,酿成不幸的后果。

无疑，即使在后一种情况下，厚此薄彼损“面”保“点”对全局的工作也是有害无益的。正是由于这一点，所以中国传统时代的官场讲究政务官回避制，官员不能在家乡获提升，而必须异地、通常是在外省当官，以防他成为地头蛇即所谓“豪强”。这些“豪强”依托乡土人事关系形成盘根错节的势力，往往为小圈子利益而损害大局，为乡土利益而损害国家利益。于是，以没有乡土根基、频繁调动的“流官”来抑制“豪强”，便成为中国传统的一种“政治智慧”。

当然，这样一来又免不了使“流官”变成“酷吏”：官员对任职地并无利益认同感，加上任期过短导致的短期行为，只知对上负责，为“国家”（在家天下的时代实际上是为皇家或朝廷）利益不惜最大限度地搜刮地方，乃至扩张手中的“国家经纪”之权为自己牟利而不顾地方百姓死活，最后往往酿成“官逼民反”。而且，在这种情况下百姓往往不会把“贪官”当成领主或地头蛇来反，常常是一反“朝廷命官”就把矛头指向了朝廷本身。因此，农业时代本来人际联系狭隘、交往半径很小的中国传统社会，却盛行“杀到东京，夺了鸟位”的现象，周期性发生席卷“天下”、改朝易代的大乱。这一古代世界诸文明中独一无二的中国特色，与这种体制密切相关。

正因为如此，历史上一些思想者颇有主张改“流官”制为“乡举里选，就地择贤”、依靠地方精英进行治理的。不过，这样虽可能有“兔子不食窝边草”、乃至“兔子栽培窝边草”的好处，但也容易尾大不掉，形成“豪强”之弊。在中央集权传统强大的中国古代，这只能是一种支流的见解。但是，流官制利于朝廷而不利于地方，乡举里选利于地方而不利于朝廷，这样一种两难选择一直是中国传统政治中的难题。

然而今天的情况却有不同，王怀忠与利辛的那些官员都是久任桑梓、就地升迁的，但他们却“兔子专吃窝边草”，既危害地方又不利于国家，兼有流官土官之弊而无两者之利，这又是为什么？

清末以来，我国以在籍士子为代表的地方精英与以回避制为特色的传统官僚体制都趋于瓦解，在长期战争环境中出现了一种既非乡举里选又非科举回避、同时更与现代政治文化差异巨大的任官机制。现代民主政治中的权力制衡和地方政务官对选民负责的原则没有在我们这里实践，但“民主”的口号却有效地否定了传统回避制。同时战争中对“新区”的治

理往往这样建立:大军每到一地,同一部队中的军官便成批就地转任地方官。这样对于地方而言就出现了不自觉的"另类回避制":官员基本上来自远方外地,较难产生乡土认同。然而与传统回避制截然不同的是:这些官员本身却又多来自同一军队建制(而当时同建制军人原籍也往往相近),彼此间有密切的人事渊源。这样就形成了既无"土官"的乡土利益取向,又无"流官"的人事关系简约;既易产生"豪强"的盘根错节之患,又易导致"酷吏"的苛待乡里之弊——即报道中所谓"不在乎底下人说什么,只在乎上面的脸色"。当革命时期的理想主义道德自律逐渐淡化后,这种体制的缺陷便会显露出来。

随着时间的推移,那种由于外地籍军官转业而形成的"另类回避"现象逐渐减退,"文化大革命"中大量老干部被打倒加速了这一过程,到20世纪70年代,地方官就地升迁已成主流。像王怀忠这样从乡村基层而亳县而阜阳而安徽一路就地提升的现象就是这样多起来的。但这种升迁机制既非传统的乡举里选又非现代民主制度,其基本规则仍与过去相同。因此官员构成的乡土化并没有改变上述那种非"土"非"流"、亦"土"亦"流"的体制缺陷。像王怀忠那样"兔子专吃窝边草"的现象,像利辛事件那样既盘根错节又苛待乡里、兼有"豪强"与"酷吏"之弊的案例,就是这样孳生的。对此我们固然应该追究当事人的个人责任,但体制的缺陷也必须反思。王怀忠、肖作新与利辛的那些违法乱纪官员虽然集中出现在淮北,但应当从中汲取教训的当然不仅仅是某一个地区的人们。

近年来,在改革潮流中转变政府职能、改革政府体制的呼声渐高,出现了许多有意义的尝试,如公务员考试制、任前公示制、离任审计制乃至基层民主选举制等。乡镇乃至县一级干部任用趋向回避原则、就地升迁减少异地调迁渐多,也是这一潮流中的现象之一。不过,回避原则的运用是否得当固然是一个问题,把历史上主要用于县及县以上官员的回避制大量用于"乡官",出现乡官回避与频繁调任,以致产生相当大比例的"乡官城居"现象,加剧了短期行为,增加了行政成本,这样做是否可取值得研究。但从根本上讲,即使我们"原汁原味"地汲取历史上"行之有效"的那种回避制又能怎样呢?如上所述,历史上的那种"流官制"本来也是积弊许多,以致使人怀念"就地择贤",陷于长期无解的两难困境。在21世纪的今

天，借鉴传统或有可取，回归传统则既不可取也无可能。

王怀忠们是靠虚假“政绩”升官的。而不管是面上的假数字和点上的假样板，都只能欺上而无法瞒下。为官当然不能没有政绩，如果一个体制使他能够“在乎百姓的脸色”，我们才能看到真实的政绩。现代政治制度虽然不同的民族不同条件下有不同的特点，但一些基本的规律还是共同的。这就是权力与责任对应原则、政务官民选制、事务官考试（考绩）制，以及权力制衡与舆论监督等等。这些规则的建立当然不能一蹴而就，必须循序渐进，但只有做到了这些，传统官制中的回避与否之两难困境与“土官”的豪强化、“流官”的酷吏化之弊才能消除。

公正与诚信



为富不仁周正毅，为仁难富孙大午

——中国民营企业家的艰难选择

这些天来国内国际舆论都在关注一系列巨富涉案的新闻：福布斯中国首富排行榜上有名的上海房地产巨头周正毅、钱永伟以及许培新等人大搞权钱勾结，疯狂聚敛，陆续落入法网。这些人的手段真是惊人：以周正毅为例，他可以“根据沪城建(2001)第0068号文的规定，土地使用权出让金为零”，不掏一个大子儿就让官家把上海市中心的黄金地皮“批”给自己，然后以这白捡的地皮为“抵押”，运动关系贷款数十(或说上百)亿，再倚权仗势赶走原住居民不许讨价还价——“上海首富”于是横空出世！

耐人寻味的是，这几位“巨富”都出自房地产及高度相关领域。而正是这一领域我国的“巨富”高度密集。据媒体分析，2003年福布斯公布的中国前百名巨富中“50%的企业家涉足或者以房地产为主业”。而房地产业又与金融资本市场关系密切到了水乳难分的地步：“地产企业的项目运作极度依赖资本市场，尤其依赖银行贷款。部分地产商更善于空手套白狼，完全利用关系和资本市场做项目。”

我们知道，一个充分竞争的开放市场上每行每业都有赢家输家，但行业间则有利润率平均化趋势。“暴利行业”除了先行掌握技术优势的高新产业，就是出现于极度倚仗权力杠杆的垄断领域。我国如今真正拥有技术优势的高新厂商并不多，从中出现巨富的概率也不大。现有的巨富高度集中在房地产—金融资本领域。而我国搞了20年市场化，如今商品、技术的流通已经相对自由，劳务流动也算是有了一些自由，唯独地产与资本(金融)这两个领域开放程度最低，垄断程度最高，权力的作用最大。

而正是在这两个领域，尤其是两者交融的领域，巨富纷纷崛起。想想也是，即使我就是个白痴，只要我拥有的“关系资源”能够运动权力“批”到

地，贷到款，想不当巨富都难！而除了“关系”比我更硬者外，谁又能与我“竞争”呢？

这不，随手就有个例子，几乎与周正毅案同时，河北省以热心公益而著名的农民企业家孙大午于2003年5月29日被徐水县公安局刑事拘留并抄没财产。据徐水县官方说，孙大午的公司此前“向公司内部职工及周围村镇居民”自愿集资了3000多万元，于是涉嫌“非法吸收公众存款”。而此前，以儒商自许、喜欢发表思想评议时政并且办有网站的孙大午曾就当地政府对民营经济的一些做法提出批评，其中提到他的企业由于不搞“关系”就贷不到款。他说，现在农民的钱大都存进信用社、农行，通过银行流进了城市，像城市设在农村的吸血管一样，吸去农村少得可怜的资金建设大城市。目前农村没有金融可言，也就没有活力可言。……外国的大财团或企业，只要有两个亿就允许他建银行，可是在农村却不允许私人开设小钱庄；……我这么大的企业从银行贷款都很难，更别说个体户、小企业了。

除了信贷无门，孙大午的文章还提到其他许多烦恼：从1985年我搞企业，工商局就卡我的猪，让成车的猪热死，卡饲料，让成车的饲料烂掉，现在还在卡粮食，……再看土地，只要有钱，在哪儿建都不违法，而不交钱，农民在承包土地上搞农牧业他都说你违法，我那儿有全国最知名的养殖专家，有齐全的化验检测设备，但这些都无效，畜牧局一个普通职员，一个初中生用肉眼一看，说不合格，要罚款，你就得让他罚。再说精简机构，以××县为例，水利局30个人的编制，但真正开支的是330多人，土地局是400多人，城建局500多人，如果去查他们的花名册，在编的只有30~50人。部门利益的无边界化是妨碍企业与农民生存的致命环节。前几年县里的科局长每年的灰色收入不下10万元，一个县60多个科局，一个局编制二三十人却养着三四百人的队伍，他们在干什么，不是一目了然吗？不信就看他们家的楼房，钱从哪里来？

孙大午“犯事”之时，除公司财产被查抄外，他的网站更由于上述言论“严重损害了国家机关的形象”而被县里封闭并罚款1.5万元。他的《我为农民说实话》和其他许多手稿也被查抄。然而“三农研究”圈内的人都知道，孙大午讲的那些问题，尤其是农村金融“吸血”和农民企业贷款难等问题其实已经久招物议。

事实上由于金融垄断为祸已显，近来中央有关部门已经把农村金融当作“三农问题”的重要内容谋求改革之道，许多地方尤其是一些沿海地区近年来其实已经着手开放并规范农村民间信贷，“因为如果查抄了这些民间金融，当地的民营企业就可能瘫痪，他们很难从国有银行获得贷款”。

其实，从徐水县官方的说法看，孙大午甚至还说不上“民间金融”：他并不是集资办钱庄，更不是搞“抬会”，他借钱无非是办公益或是充作生产经营中的流动资金。当然，有些事合情合理却未必合法。孙大午在故乡农村经营大量吸纳农民就业的劳动密集型农牧企业，历18年积累至今，如果通过正常途径他能贷得到款，用得着向“内部职工”与乡亲们借钱吗？

正是在这种金融垄断状态下，农民的存款农民贷不到，孙大午们贷不到的款便落到了有“关系”的周正毅们手里。凭借“关系”，这些地产—金融大鳄要地有地，要钱来钱，而且寸土寸金的地一圈就是一大片，钱一贷就是数十亿元，大量贷款用于房地产投机，而土地上的住户说赶走就赶走。相比之下，积累十余年而告贷无门、自己借钱立触法网的孙大午们怎么可能与周正毅们构成“竞争”？实际上，孙大午们的正常信贷需求越是被卡死，周正毅们掌握的“关系”含金量就越高，越奇货可居——在一个信贷开放的法治市场中如果一般经营者都能正常贷款，周正毅的“关系”还值几个钱？而在另一种“市场”上，权力这根魔杖“叫你穷，你就穷，不穷也穷。让你富，你就富，不富也富”。这样造成的“贫富分化”怎么能让人心服？

金融如此，土地亦然，城地如此，农地亦然。近年来有人提出土地自由买卖就会发生土地兼并，使农民失地而引发社会危机。要说它会导致社会危机那是言过其实。过去历史书上那种“民间土地买卖导致农民战争”的意识形态之言是否合乎实际，姑且不论。现今在土地“官批、官征、官卖”体制下的“土地兼并”规模难道还小吗？城里周正毅这样“出让金为零”的跑马圈地姑且不论，农地非农化中政府的“卖地财政”，即运用权力贱价“征”之于农、高价“卖”之于商，政府从中创收的做法也姑且不谈，仅就农地本身的“兼并”而论，人们应当记得2001年轰动一时的“蒋巷事件”：当时江西南昌县蒋巷镇政府一次就“圈地”5万多亩，即把全镇数万农民赖以为生的绝大部分土地“转让”给一个公司去“开发绿色农业”。当然名义上不是卖，是租——但是，实际上地租却没有交给农民，而是给了当地政府。政府就

用这地租抵扣了农民的各种赋税。实际上，农民什么都没有得到。而对于农民的抵制与告状，镇里的回应则是在圈地新设一派出所，出动警力来“维持秩序”。直到中央电视台等传媒曝光此事后的11月间有关方面还在某杂志推出重头通讯《挺进鄱阳湖》以造势，称“广东省共产党员×××跨越千里当农民，率领一支以民兵为主体的青年科技队伍挺进江西省鄱阳湖畔，租种南昌县蒋巷镇土地5万亩，有效地推进了土地经营权流转制度的改革，……体现了农业先进生产力发展的方向，引起了江西省各级领导的高度重视”云云。而据我最近刚在当地“招商引资”网页看到，该镇又有花卉基地、养禽场等多个大型招商项目出台，占地均成千上万亩，不知是否也是沿用这一模式的。

如今公共权力与市场的关系日益引人注目。有人呼吁加强管制，以免“巨富”无限膨胀加剧社会不公。有人呼吁开放搞活，让老百姓多些致富机会。但是我想，现在的中国还远不是讨论“自由放任还是福利国家”的时候。应当防止的是“公共权力”由于不受“公共”制约而导致的非“公共”化。一旦这种权力“非公共化”了，无论“放”还是“管”都会失去公正。封住了老百姓的合法致富之路却放开了“巨富”们圈钱圈地之途。正是为了防止出现这种危险，如今中央提出了建设现代化政治文明的任务。虽然任重道远，但是我们必须走下去。

“‘出口’新娘保证‘质量’”？

前不久，一家省报刊出一则报道:《××(某市)“出口”新娘保证“质量”》,内称:“××是我国重要旅游城市,世界各国游客对神奇美景仰慕的同时,也对××山水孕育的佳丽一片倾心。近年来,日本、美国、澳大利亚等国及香港、台湾地区男士到××相亲者不断增加,每年嫁往以上国家和地区的‘××妹’都在千人以上”。为此,该市出入境检验检疫局加强了涉外婚检工作,1999年共对涉外婚姻1400对进行了婚前检查。结果查出梅毒患者27例,艾滋病病毒感染者1例。该文还对这后一例不幸女性的情况作了介绍,强调检验检疫局不准予结婚,而对其余梅毒患者则令其治疗后再准予结婚。报道最后以赞赏的口吻说:此举做到了“确保××‘出口’新娘的健康和‘质量’”。

向我介绍这则报道的朋友对文中讲述的“××妹”外嫁状况印象深刻。据他按该市人口、婚龄女性比率及实际结婚率估计,该年外嫁女性要占该市婚龄女性人数的4%左右,占当年实际出嫁人数的1/4以上。而其中婚检不合格的检出率(性病率)为2%。他对这些数字大发了一番感慨。

我倒觉得,对这些数字背后的“道德”含义大可不必过于敏感。在改革开放与中外经济文化多方位交流日益活跃的今天，涉外婚姻的增加是正常现象,不发达地区女性嫁往发达地区的婚姻远比反向婚姻为多见,也是人之常情。文明、进步的社会应当保障公民的个人自由,保障每个人在合法的前提下追求自己幸福的权利。只要其中没有强制、欺诈、拐卖等涉及侵犯人权的成分和重婚等违法行为(在这方面,我们国家应当坚决维护我国公民的权益),中国人“洋女婿”的增多与“洋媳妇”的增多一样是好事儿。过去的中国人以女嫁“番邦”为耻,当年洪秀全更在《奉天讨胡檄》中大骂“三千粉黛,皆为羯狗所污”,似乎粉黛三千本该委身汉家天子(包括他

这个“天王”)，进了满族皇帝的宫廷就成了华夏奇耻了。在男女平等、婚姻自由、中外人权平等、多元文化交融的今天，这些观念无疑是过时了。就是对于性病与艾滋病，在提倡健康的社会道德的同时也应当坚持人道主义，尊重患者人格。

但从另一个角度讲，我对这则报道也有很多看法。这不仅因为“‘出口’新娘保证‘质量’”这样的提法给人以把新娘当成“出口商品”，而把境外当事人看成购买商品的顾客这样一种印象，而且从报道的内容来看，在这种涉外婚检程序中“出口”、“进口”双方的权利与义务似乎很不对等。按我国《婚姻法》、《母婴保健法》和有关部门关于涉外婚检的行政法规，涉外婚检中的权利与义务应当是双方对等的。有关方面在“确保‘出口’新娘的健康和‘质量’”的同时，是否也有对等措施以“确保”对方的“质量”？报道详述了“出口”新娘婚检的情况、不合格率以及处理的情况，却并无只字提到另一方的相应情况。是这些“进口客商”无须体检呢，还是检查结果他们全都合格？如果有不合格的又如何处理？检验检疫局只是单方面对境外当事人负责，以“确保”他们得到合格的“出口”新娘，还是对双方负有同等责任，也要“确保”新娘们得到合格的丈夫？或者说检验检疫局只是单方面对新娘行使权力，“准予”或“不准予”她们结婚，还是对双方具同等权力，也可以准予或不准予“进口”方在这里寻偶？

如果事实上在这一过程中并不存在不对等，而偏差只在于报道的角度，那么问题可能就在于：人们认为这些“出口”新娘的“质量”关系到××市或我们祖国的声誉，因而必须予以特别关注，就像过去我们经常说出口的生产是“政治任务”、事关爱国主义一样。事实上进出口贸易作为一种商业行为，出口商品的质量问题本质上是商业信誉问题，它与国内市场的商品质量问题应当说是同等重要的。然而过去很长一段时间许多人并不这么看，于是乎“爱国主义”在这些人那里就表现为：国人用劣质商品似乎没什么了不起，可千万别让洋人用了劣质商品呀！

这样一种“不爱国人却‘爱国’，只爱‘民族’不爱民的爱国主义”或“民族主义”在改革前的年代十分流行。那个时代作为一个整体的“国家”的面子受到高度重视，而一个个具体的中国公民的权利与尊严却不被当作一回事。改革开放以来，随着中国人对外交往心态的正常化和中国公民权利

保障状况的进步，那种畸形的现象已经明显减少。但其遗风不仅犹存，而且有时还会以另一种形式表现出来。从过去那种好女不嫁"番邦"，视涉外婚姻为耻辱的态度，到如今"'出口'新娘保证'质量'"，唯恐"出口"的不是"好女"会有辱国格，表面上看来似乎是两个极端，但实质上是相通的：即都在本属个人私事的男婚女嫁问题上附加了太多的"国家主义"义务。把人当成"出口商品"与把人当成是禁止"出口"的"内控物资"，不都是对人的不尊重吗？

当然，笔者并不想对涉外婚检本身持异议。婚前体检无论涉外与否，只要真正从保证当事人健康出发而不是所谓"贞操检查"，就都是有益的。如果说涉外婚姻有什么特殊性的话，那似乎也应该把重点放在防止境外疾病的传入上，至少也应当是对等的双向防疫，而不应该只是为了"'出口'新娘保证'质量'"。

“经济人”与道德的底线

一

如今要搞市场经济，这应当说已经在很大程度上成为社会共识了。而市场经济的理念是以所谓“经济人的理性”为逻辑预设的。但一种流行的看法认为，这种预设就是所谓“性恶论”，它属于“西方文化”，它把人都看成坏蛋，而且“鼓吹自私自利”。假如真是如此，以这种预设为基础的市场经济就不仅与所谓“东方文化”对立，与任何道德理想对立，甚至也不是什么“初级”阶段所能允许的了——不是说“人之初”性本善嘛。

其实恰恰相反，“经济人预设”不但不是对性善的价值否定，就是在事实判断的意义上，这一预设与那种“人对于人是狼”的说法也全然不同——道理很简单，人们没有见到狼群中存在市场，更不能设想狼与羊进行交易。相反，在弱肉强食的兽群中倒真是可以看到“强权垄断一切，强者分配一切”(从食物直到配偶)的“命令经济”的。

因此毫不奇怪，在中外思想史上，倒是极端“反市场”的某些流派，如最强调“强国弱民”、“重农抑商”的中国传统法家才主张(或者口头上虽不说而其实非常相信)人性皆恶：“夫以妻之近及子之亲而犹不可信，则其余无可信者矣”(《韩非子》)，因而除了“法、术、势”之类厚黑功夫，法家是什么也不信的。不久前在活报剧《格瓦拉》中，编剧安排几个女性“美帝国主义者”高声怪叫“人不为己，天诛地灭”以显示“西方性恶论”之丑恶。滑稽的是，这话偏偏是一句纯粹的中国古代名言，流行于国人尚不知“西学”为何物的时代。而所谓“西方的”性恶论，即使在“人对于人是狼”那样极端的表述中，也只是一种事实判断，决不至于在价值意义上对“不为己”者作出“天诛地灭”的诅咒。但在我国传统时代，这样的诅咒不仅见于上述社会流

行语，而且像韩非这样的经典法家，对那种不怕死、不爱钱、无私无畏的海瑞式人格也可谓"疾善如仇"了。你听这叫什么话："若此臣者，不畏重诛，不利重赏，不可以罚禁也，不可以赏使也，此谓之无益之臣也，吾所少而去也。"[①]读者读完本文就会明白，这种"疾善如仇"的"性恶论"实在是专制逻辑之必然。而耐人寻味的是，法家思想恰恰是在"文化大革命"时期那种极端"反市场"的极左氛围中在中国得到空前普及的！

而"经济人预设"也许可以说是人性局限论，但却不能说是"性恶论"。否则提出"看不见的手"之说的亚当·斯密怎么会用比写《原富》更多的精力去写《道德情操论》，"不找市长找市场"的西方人怎么不去崇拜赵公元帅，更不崇拜为30个银币出卖耶稣的犹大，而要崇拜为救人类不惜自己被钉上十字架的耶稣？

其实，"经济人预设"在价值判断上当然不是反对行善、利他，在事实判断上也不是怀疑人会有善心或利他之心，说穿了，它只不过是基于一个谁都明白的常识——用毛泽东的话说："一个人做点好事并不难，难的是一辈子做好事，不做坏事，……这才是最难最难的呵！"既然连非常强调理想的毛泽东都清楚人一辈子不为恶是最难最难的，人们在考虑制度安排的出发点时当然就只能从人有可能为恶的低调假设着眼，而不能把制度安排建立在圣人永善这"最难最难"实现的高调假设上。所谓"预设"不是经验判断，而是逻辑判断，不是说人只能如此，而是说你无法禁止人如此，因而也就不能排除人如此的可能。所谓"先小人后君子"（这也是绝无"西化"色彩的中华名言）就是这个意思。因此再高尚的人，他的权力也要受制约，再平庸的人，他的权利也要有保障；政治上的宪政民主，经济上的"经济人"预设，都是由此出发的。

而"先小人后君子"当然不是否认人可以为君子，更不是怂恿人们去做小人。恰恰相反，"先小人后君子"是为了消灭伪君子、真小人，以便成就更多的真君子。即使镜花缘式的君子国未必能够建成，这样的安排也会使小人受到制约而君子受到鼓励。"先小人后君子"是要消灭那种"使天下人不得自私，不得自利，以我之大私为天下之大公"（黄宗羲语）的"家天下"

① 《韩非子·奸劫弑臣》。

祸患,而增加“天下为公”的可能。即使主观上难以保证人人为公,至少这种安排可能促使人客观为公。换言之,人性局限预设是立足于公认常识的一种底线设置或曰低调预期,以此为基础的制度安排能够杜绝人性越过底线落入恶的深渊。但这种底线是向上开放的,人们不知道它是否能猛烈推动人性向善的提升,但至少它决不会妨碍这种提升。

更简单点说,以“经济人预设”为基础的安排可以禁止抢劫,但决不会妨碍慈善。而禁止抢劫、认可交换、赞赏(但决不强制)慈善,这难道不是最有利于道德的提高与人性的向善么?难道说废除交换而放纵抢劫反倒可以使人“性善”?或曰:我可以既废除交换也禁止抢劫,而只允许慈善呀!然而道理是那么简单:“只允许”慈善亦即“强迫的慈善”不就是黄宗羲讲的那种“使天下人不得自私,不得自利,以我之大私为天下之大公”之弊吗?黄宗羲作为极端反感法家那一套的大儒,无疑是典型的性善论者。但正是他清楚地指出那样做只会导致人性沉沦!其实日常生活中,抢劫就是“强迫利他”,慈善就是“自愿利他”。两者之别不在于利他与否,而就在于“强迫”与否。同样是拿出钱来,我给某个路人捐款是谓慈善,路人拔出刀子强迫我交出钱包是谓抢劫。在这里所谓“强迫慈善”不就是抢劫吗?难道说这不是鼓励性恶反是弘扬性善?

毛泽东还有一段名言,他曾非常赞赏地引刘少奇的话说,如今的大弊是有人奉行某种恶霸逻辑:“我的就是我的,你的也是我的。”毛泽东谴责了这种逻辑,但他没有说怎样才能针对性地消除这一逻辑。显然,要消除这种恶霸逻辑,只能实行“我的就是我的,你的就是你的。你不能抢我的,我也不能抢你的”,亦即按“经济人预设”来建立规则。如果不是这样,而是要求大家不分你我,被抢了也只当“不过是从头再来”,乃至无私奉献,实行“我的就是你的”,那不正好让恶霸遂其“你的也是我的”之欲吗?

反过来讲,按“经济人预设”,实行“我的就是我的,你的就是你的”之规则,这既不会妨碍我自愿以“我的”东西用于利他目的,也不会妨碍我和你共同自愿把“我的”和“你的”东西按合意原则合并为“我们的”。

二

总之,关于“经济人理性”的预设并不是断定人必定自私而不可能利

他(因此不能用某个或许多利他的事例来证伪这种预设),更不是鼓吹人们应当自私自利(因此不能用关于自利心如何可恶之类的价值判断来否定这种预设)。这种预设只是相信没有什么能保证人人无私,也没有什么能保证某个人事事无私,因此制度安排的出发点只能是:你如果无私、利他、行慈善,当然再好不过,假使你出于利己之心,这种安排也可以使你的行为实际上有利于、而不是有害于社会总福利。显然,这样一种安排就是市场经济。

但问题在于,这样一种预设必须是逻辑上一贯的。它不能对一些人作"经济人预设",而对另一些人作"道德人预设"。"经济人预设"假定人是合理自利的,即他们不会抢劫,也不愿被抢,每个人都有捍卫自己合法利益的权利和能力。于是经济学只能预设交易,不能预设慈善,也不能预设抢劫,尽管现实生活中慈善与抢劫都可能发生,然而这两者都不应当成为制度的基础。

可是如今我们一些论者总是在假定"转轨经济"中的一些人具有经济人理性的同时,把更多的人们设想成豁达的无私者,既不知道也无能力维护自己的合法利益。前一时期一度流行的"公益广告":"看成败,人生豪迈,只不过是从头再来"就是这种思维方式的典型。这个广告明言是针对下岗者和其他弱势群体的。然而这样的"豪迈人"如果作为高调道德宣传,它就不应只面向弱势阶层。如果作为现实安排的预设,那就与"经济人预设"相反,它假设弱者是不在乎自己的利益的,即使被剥夺了一切,也"只不过是从头再来"耳。于是大可不必与他们讨价还价,掌勺者私占大锅饭就可以减少"交易成本";"一方"任意处置公共资产,"公共"就只能乖乖放弃"选择"之权利;看守者监守自盗,所有者也不会或不敢过问;把公共资产当作无主物而先占之,公众也只能认可——不能说这一切在现实中都不"可行",正如慈善现象与抢劫现象在现实中都有成功之例一样。问题是这样的预设难道不正是"反市场经济"的么?

而从"经济人预设"出发,就应当承认一切人在改革中都有保住自己的既得利益并力图得到更多的倾向。权贵如此,平民也如此。我们不能只对前者运用"经济人预设",承认只能满足其利益来换取其放弃特权,而对后者却运用"豪迈人预设",设想他们可以为转轨作出重大牺牲而无怨。这

样的“双重预设”不仅在道德上不可接受，而且在逻辑上我们也不能回避这两种预设的冲突！人如果真的可以被期望“豪迈”到如此地步，还有必要(或者说有可能)搞什么市场经济吗?

显然，如果把“经济人预设”的逻辑一以贯之，就应当承认“转轨”中的人们无分上下都不甘心“为伟大的市场经济作牺牲”，就应当承认他们在进入市场时的“初始交易权利”，就应当重视转轨中权利与义务、风险与机会、代价与回报的对应性，亦即重视经济转轨中的公正原则。就应当在转轨过程中制约权力，遏止索贡(而不仅是“寻租”)，实行获得的正义、交易的正义与矫正的正义。因此，彻底的“经济人预设”不仅不会破坏人们在底线之上追求的道德理想，而且它守住的这个底线可以保证道德理想不至于异化为邪恶。相反，如果说过去那种“使天下人不得自私，不得自利”的预设恰恰造成“以我之大私为天下之大公”的不正义的话，如今转轨中的不正义则很大程度上正是“经济人预设”与“豪迈人预设”矛盾冲突的结果。在个人道德理想上我们无须忌讳高调，甚至无须忌讳“乌托邦”，但作为制度与规则的预设，我们只能从“经济人”出发，不仅不能否定这个预设，甚至“经济人与豪迈人的双重预设”也是不可取的。

以诚求信，为善必真

2001年高考的作文题是对一则寓言的评论：一个青年带着七个行囊过河，这七个行囊分别是：健康、美貌、诚信、才华、金钱、荣誉、地位。河中遇险，需要扔掉一个才能求生，于是青年人扔掉了“诚信”。考题问学生对这个青年人的选择有何看法？

这个考题顿时激起了社会各界对“诚信”的议论，考试次日，不少传媒就在“我们还要不要诚信？”之类的标题下发表了纷纭的众说。的确，这些年来人们痛感诚信缺乏的危机：市场上“假冒伪劣”泛滥，连“防伪产品”也有伪的，不守合同、恶意赖账、收货不付款、收款不发货成为司空见惯，金融诈骗、设局坑人，上市公司包装作伪，公然“圈钱解困”，传销、抬会的欺诈、坑亲杀熟，令人发指，甚至近年来引人注目的拐卖妇女儿童问题，据许多调查居然为亲友熟人欺骗的占了很大比重，以至于媒体呼吁不要“轻信”亲友……一个社会的人际关系之不诚不信到如此地步，实在已是匪夷所思了。

于是人们借此次高考命题呼吁诚信。有人指出：“诚信是人之为人的基本准则。”有人说：“诚信是成功的秘诀。”还有人引经据典，指出孔子认为宁可去兵去食而不可失信，信与仁义礼智乃中国传统文化最重视的伦理。……这些当然都没有错。然而问题在于，为什么人人都知道诚信重要，而现实中诚信却如此缺乏？为什么先哲关于去兵去食不可去信的经典，敌不过权色才钱名利皆重于“信”的现实“选择”？

现在有种时尚，就是把一切丑恶的东西都归之于市场经济下的人心不古、重利轻义。然而别的东西还可以讨论，这不诚不信毫无疑问是与市场经济无关的。众所周知，做买卖的基本条件就是要有信用。自然经济下封闭的亲友熟人小圈子的关系可以靠亲情，市场上陌生人之间打交道靠

什么？当然唯有诚信。所以发达市场经济社会必然是信用至上的社会。道学家也许会说这种社会不仁不义、不礼不智，但决无法说它不讲信誉。发达的市场经济必然是发达的诚信社会，不管什么“文化”下这都是必然的。

因此真正的问题不在于我们进入了市场经济因而变得不诚不信，而在于缺乏诚信我们就进入不了市场经济。那么究竟是什么导致了不诚不信呢？

其实答案并不复杂，诚信诚信，先有诚，而后有信。诚者真也。为人行事，有对有错，谁也难说自己是永远正确的。但真诚却是为人行事的基础，没有起码的真诚，说出的话连自己都不相信，还能指望别人的信任？做的事连自己都觉得像演戏，还能指望别人当真？

如果一个社会假话横行，人人口是心非，事事弄虚作假，那么即使有真诚人想办实心事，也很难在社会上立足，从而发生“劣币驱逐良币”效应，导致虚伪横行，真诚消隐。我国传统文化虽然重视诚信，但那时的长期专制的确产生了直言贾祸、真事多磨的弊病。“山中有直树，世上无直人”，“知人知面不知心”、“防人之心不可无”、“假作真时真亦假”等等感叹真诚之难的谚语数量既丰，流传亦久，这样的状况不能不对我们的文化产生影响。

而20世纪中叶以来的一个时期由于体制上的原因，这种弊病又有了惊人的发展。说“违心”话办“违心”事成为司空见惯，出现过“不说假话办不成大事”的“格言”，掀起过全民“放卫星”的说谎比赛。由于那时不搞市场经济，自然也谈不到在市场上作假，但在官场上作假之普遍，则决不下于今日之市场。可以说那时的真诚就已经是极为稀缺的“资源”了。

而“诚”既不存，夫复何“信”？从那种状况转入“市场型的”诚信危机，可以说只是不诚不信的形式换了，实质早已存在，由此到彼，实在是水到渠成的事。在“政治挂帅”的年代里权欲熏心的人，到了“经济挂帅”的年代自然利欲熏心。官场上说惯了假话，到了市场上焉得不卖假货？而那种为了政治资本的“原始积累”而“大利灭亲”、坑师害友以求荣显的时风，与后来为了经济资本的“原始积累”而坑亲杀熟以图致富的行为又有多大距离？甚至今天那种围观溺水者灭顶而不施援手、漠视歹徒行凶而袖手无为的可悲状况，在过去特别是在“十年浩劫”中不是早就种下根子了吗？

总之,"真诚" 作为一种资源在我们这个社会上其实已经被破坏得太厉害、稀缺得太久了。如今时兴自由交换了,自己有自己的权利并且要对自己的行为负责了,人们才发现,在习惯于说谎的人群中建立彼此的信任是多么困难,而缺乏信任的人们间进行"交易"的"成本"又有多么大!

诚信诚信,以诚才能求信,欲求一诚信的社会,宣传诚信的重要性固然应当,在制度安排上进行改革,让人们养成讲真话和以诚相待的习惯则是关键。过去我们的宣传中不乏追求尽善尽美的理想主义。我以为这并不错——我过去曾指出历史上的罪过不源于"理想",而源于强制,今天我可以补充说是源于强制对于真诚的摧残。只要不强制人们说假话,对尽善尽美的真诚追求即使有所"空想",至少也可以得到较善较美,而不至于沦为尽恶尽丑。回到前述那个寓言,即使我们对健康、美貌、才华、荣誉等等的追求都是"空想",至少我们还有诚信。有道是:

夫真善美,以真为首。

苟无其真,何善之有?

苟欲求美,唯真是守。

真诚既立,假话拑口。

善美有望,战胜恶丑。

去兵去食,唯信必存。

以诚求信,为善必真。

取义得义,成仁得仁。

仁义礼智,皆以信成。

舆论监督与“有错推定”

无罪推定与有错推定

如今在法学领域,“无罪推定”原则已经日益成为人们的共识了。由18世纪启蒙运动中意大利法学家贝卡里亚提出的这项原则，经过各国长期的司法实践逐渐形成了一种“与国际接轨”的表述,即规定司法过程中应由诉方(在公诉案件中即司法当局)负被告有罪的举证责任,而被告不负自己无罪的举证责任。如果法庭不能证明被告有罪，被告就应被视为无罪。

但是“无罪推定”实际上是一些更为根本的原则在法学理论与司法实践中的运用。如果脱离了这些原则,无罪推定就成了无源之水、无本之木。这些原则一以蔽之,就是社会交往和利益博弈中对人权,尤其是对博弈中弱势一方权利的保护。由于人性的局限,每个人包括由人组成的机构都可能智性有限而失误,德性有限而利己,两者都可能造成过错。而强势一方的过错后果通常更为严重。因此在不能杜绝双方出错可能的预设下,限制强者的权力和保护弱者的权利就尤为重要。人们并非不知道,由诉方与司法当局单方负举证责任的规则有可能使某些犯罪个人逃脱惩罚。但是人们认为司法权力面对受审公民而言具有强势地位，滥用司法权力造成的危害,要比个别罪犯漏网严重得多。因此“无罪推定”成为必要。

然而,这一原则只是刑事诉讼中的原则,它不能移用于“民告官”的行政诉讼中。世界上多数国家在行政诉讼方面,都规定行政权力机关在面对这类诉讼时应负无过错举证责任。这与刑事诉讼方面的“无罪推定”实际上是基于维护人权的同一基本考虑。

而在“官告民”的诉讼中,尤其是在涉及新闻舆论方面的这类诉讼中,

发达国家的通例是官方不仅应当负有罪举证责任，而且对这种举证责任的要求比一般的民间诉讼更严格。20世纪60~70年代美国最高法院裁决的两个著名案例，即亚拉巴马州警察局长诉《纽约时报》诽谤案与美国国防部诉《纽约时报》泄密案就是这方面被称为“名传千古”的典型。这些案例都以官方败诉而结案，传媒的新闻自由得到肯定。它在法学界及司法实务部门确立了所谓的“公共(部门/人物)条款”(public figure)。这些条款一般都规定凡属于公共人物者，例如著名演员、球星、政客以及大企业家等名流，本来就是媒体及国民关注的目标，其一言一行都是街头巷尾品评的对象。尤其掌握国家权力的政客之言行，更是公共利益所攸关。因此，公众通过传媒对此进行监督、批评，是公民的社会责任。对于传媒在履行这种职责时招致的纠纷，法院往往援引无罪推定原则，推定传媒具有善意而无须负责，除非权力机关或公共名人能够明白证明传媒故意栽赃丑化，而又拒不采用“平衡报道”或刊登对方的抗辩说明。尤其在1964年的《纽约时报》案(New York Times v. Sullivan, 365 U.S. 254)后，司法界确立了专门适用于权力机关与公共人物而不适用于一般老百姓的判决诽谤罪成立的“三原则”，即权力一方必须同时证明：(1)报道与事实不符。(2)对当事人名誉造成损害——对一般百姓间，证明这两点即可成立诽谤罪。但如果诉方是公共人物尤其是权力机关，则还必须证明：(3)传媒有“事实恶意”，即传媒事先已知道不是事实或有意不加核实，而蓄意诬陷、诽谤当事人。显然，要证明这三点，尤其是第三点是很困难的。而恰恰是这第三点，不适用于一般平民间的诽谤案。

可见在现代文明社会中，包括掌权者在内的公共人物，其私生活隐秘权是小于一般公民的。像几年前美国媒体大炒克林顿与莱温斯基的“丑闻”，若是对一般平民那就构成侵犯隐私权，但对于总统，即使传媒夸大其词，你又能怎么样？

这样的规定当然给各种公共人物尤其是当权者带来了不少难堪，而且可以肯定，正如一般刑事诉讼中的无罪推定可能造成某些罪犯漏网一样，加重公共人物及机构的举证责任也确实可能损害了他们“过常人一样的平静生活”的合理权利。原则上讲这也是一种(哪怕程度较轻的)侵犯人权。但是世事难以十全十美。相比权力不受制约所可能给社会带来的灾

害，给人权带来的毁灭性影响，上述规定显然是损害更小的。何况当权者或公共人物的地位本身如果不完全是传媒所造就，至少也与借助传媒造势有关。你不能只占便宜不付代价，在传媒为你造势时不要求实事求是，在传媒批评时却要求铁证如山。更况且，“公仆”不同于私仆之处就在于它从来不是一种强制性义务，如果不愿意，没人能强迫你成为公共人物。所以有论者认为，媒体与民意之于公共人物与公权力，正“如同水可以载舟，亦可覆舟，行舟者何苦与水过意不去？”公共人物如果想避免这些麻烦，美国前总统杜鲁门有一句名言：“假如你害怕厨房的热气，就别进来做饭，要做饭，别怕热！”

而当权者诉传媒诽谤这类司法问题上的“无罪推定”，在司法程序之外就构成一种强势者“有错推定”的原则，即为了避免滥用司法权力，强势一方必须承担有罪举证责任，如不能证明你有罪，那你就被视为无罪。而为了约束行政权力，对强势一方的舆论监督实际上不能不依靠“有错推定”原则，即强势一方在公共舆论面前必须承担“无错举证责任”，如不能证明你无错，那你就被视为有错。换言之，强势者在舆论面前充当“被告”时不能要求弱势批评者承担有错举证责任。正如强势者在法庭上充当原告时不能要求弱势被告承担无罪举证责任一样。

有错推定与第四权——怀疑权

“有错推定”原则，说穿了就是“怀疑权”原则。现代社会常称传媒为“第四权力”，但这立法、行政、司法三权之外的第四权究竟是什么权？通常说是“监督权”。但监督权是以怀疑权为前提的。如果毫无怀疑，何必监督？如果无权怀疑，又何能有权监督？其实传媒固然有监督职能，但毕竟与纪检委、监察部这类机关不同，传媒并没有这类机关的那种监察之权。传媒也不是反对党，不能采取政治性的监督行动。因此倒不如径直说它有怀疑权更准确。另一方面，我们常说现代社会应当保障公民的“知情权”。而这在逻辑上也是以怀疑权为前提的。无权怀疑，即对强势者的一切必须无条件信从，公众既无权议论其所以然，又何必知其然？所以，无论监督权还是知情权，归根结底都是怀疑权。而所谓怀疑权，当然不是“心里犯嘀咕”的权利——每个人心里所想他人实际上管不着，也无所谓权利。正如所谓思

想自由从来只意味着表达思想的自由而非“心里想想”的自由一样，怀疑权实质上就是表达怀疑之权。而传媒就是公众表达怀疑的途径。

说到怀疑权，有人可能会说人民怎能怀疑“自己的”政府、怀疑“为人民服务”的官员？其实第一，“怀疑权”并不等于怀疑本身。所谓权利，就是可以行使也可以不行使的能力。承认公民有怀疑权并不等于鼓动他们怀疑，这就如肯定婚姻自由并不意味着动员结婚或挑唆离婚，承认私有财产权并不意味着鼓励自私自利一样。第二而且更重要的是，有权怀疑通常正是消除怀疑的前提，人民当然应该信任政府、信任官员，乃至信任一切公共事务。但世间的“信任”有两种，一种是非理性之信即不疑而信。一种是理性之信，实际上即疑而后信，释疑而信，不许疑则无法取信。在政教分离已成为公认准则的现代社会，任何世俗权力都不可能、也不应该要求人们如同信上帝那样对自己无疑而信。既然如此，那么对世俗权力乃至对任何世俗事务的信任便只能通过允许怀疑—举证释疑的机制来建立。尤其在市场经济条件下，社会的意识形态化不可避免地淡化，而世俗化不可避免地加深，这时世俗权力之不许怀疑，往往正是其失去信任的最重要原因。而允许怀疑—举证释疑几乎是建立信任的唯一途径。说句题外话，这两年大家都惊呼诚信失落导致社会危机。其实个人之间信任的缺乏往往由每个人对公共领域失去信任发展而来。而公域信任的缺乏又直接与长期“不许怀疑”有关。因此，怀疑之权与举证释疑之责恰恰是建立公信机制，进而建立一般性诚信机制的必要条件。

当然，怀疑权决不等于无端猜疑，怀疑是要有根据的。在这方面强调批评的严肃性与传媒的责任感，是非常重要的。这决不仅仅是考虑到强势者的容忍度，从根本上讲传媒自身也有个取信于民的问题。追求真实是新闻的生命，责任心是传媒的灵魂。公民行使怀疑权必须疑之有据。但从另一方面讲，舆论的功能既是“怀疑”而并非“判断”，它所要求的“根据”与判断所要求的“证据”在性质上是不同的。“判断”不能捕风捉影，“怀疑”只需空穴来风。因此要求怀疑者负有错举证责任既不可能，也不应该，且无必要。不可能、不应该，是因为弱势者针对强势者进行取证，较之于强势者进行反向取证要困难得多。要求弱势者必须提供如山之铁证才能产生怀疑、发表怀疑，实际上等于剥夺了怀疑权，也等于剥夺了知情权。而不必要是

因为怀疑不等于判断。被怀疑者可以抗辩，可以提供反向的“平衡报道”。发表怀疑的传媒有义务对等发表这些文字，当然，传媒本身对双方同样不负文责。

从实践看，无论中外传媒在对公共生活中的重要事件进行初期报道，尤其是第一时间报道时，往往与最后确定的事实存在相当差异。例如，众所周知的美国“9·11”事件，开始报道说是数万人遇难，最后核定的遇难者不到3000人。相反，我国重大灾难的初期报道往往对事态报道趋于缩小，后来披露的事态要严重许多。但是无论哪一种情况，初期报道与实际情况相比都有很大失真。如果机械地要求绝对“真实”，报道，尤其是第一时间报道将很少可能。而在报道涉及封闭性权力的情况下，要求百分之百真实更几乎是绝不可能的。舆论在这方面的功能犹如揭开一个“黑箱”，箱里是什么货色只有揭开后才知道。如果以说出箱里的“真实”作为允许揭开黑箱的前提，那黑箱将永无揭开之可能。换言之，如果让弱势的“怀疑者”负有错举证责任，而不是让被怀疑的强势者负无错举证责任，那很多错误，尤其是强势者的重大错误就永远不可能被揭露。

传媒与法庭各司其职

另一方面，传媒不同于法庭，它没有也不应该有审判者的权力，即使它能够负有错举证责任，它也没有最终判断对错之权。传媒的“第四权”并非司法权而是怀疑权。即使它的批评报道百分之百合乎事实，即使它行文上用的是判断语气，在社会功能定位上它也只是怀疑者而不是判断者。过去我国有一个时期司法混乱冤假错案盛行，并出现了“传媒判案”、“传媒申冤”的现象，那是人治大行法治不修的结果，对传媒或许是光荣，对社会来说决不足称道。一个健康的社会是不会把传媒当成法官的。

总而言之，舆论不是法庭，传媒不是法官，舆论监督不应当负有错举证责任，这就是有错推定。正如刑事诉讼中的普通被告不负无罪举证责任，是为无罪推定一样。

有错推定与无罪推定都有可能出错。但常识告诉我们，如果把“怀疑”与“判断”作为一个维度，强势者与弱势者作为另一个维度，那么由此可能产生的各种出错存在着三种明显的级差。首先，怀疑出错之害本来就小于

判断出错；其次，弱势者对强势者怀疑出错之害更小于强势者对弱势者怀疑出错；最后，弱势者对强势者怀疑出错之害，相对于强势者对弱势者判断出错之害而言，更是戛戛乎其小哉。法庭上的无罪推定本来是就“判断”而言的，尤其是就强势者对弱势者之判断而言的。如果把它运用于怀疑，或者运用于弱势者对强势者的判断（例如行政诉讼中），就未必合适，更何谈把它反过来运用于弱势者对强势者的怀疑了。假如，因为这种怀疑缺乏如山之铁证，就阻止其发表，乃至判断其有罪，这将导致强势者的权力无法受到应有的制约，实际上也就使刑事诉讼中的无罪推定这类保护弱者权利的原则无从落实。

所以，司法实践中的“无罪推定”与舆论监督中的“有错推定”是形式相反而实质相同的。一个正常的社会中，民众有权怀疑公仆出错，公仆有责举证以释公众之疑。当然，怀疑由传媒，判断归司法。传媒的报道即使言之凿凿，在法治的角度看也只能视之为怀疑。哪怕这种怀疑来自公众，公众的怀疑也不应取代司法的判断，更不应当影响司法的独立。否则就有民粹主义之弊。在一个正常的体制下，公众如果怀疑当权者行为不检点，或有其他过失，有权见之于言路，当权者非依“三原则”出证不能禁止言路，更不能以言治罪。但反过来，这样的舆论也不能妨碍后者正常履行公务，不能强迫他辞职更不足以将他罢免——后两个结果只能因司法判决（或可能进行这种判决的压力）而产生。只有这样，社会才能在维护人权、公民权与维持公共秩序和法治权威这两者上达致和谐与统一，才能长治久安并增进人民的福祉。

公平转轨

转轨经济的比较研究

——凤凰卫视第84期世纪大讲堂

主持人:会当凌绝顶,一览众山小,圣凯诺·世纪大讲堂。有坐火车经验的人都知道,一列火车从一个轨道转到另一个轨道非常简单,有一个动作叫扳道岔,但是一个社会列车,它要从一个轨道到另外一个轨道就非常困难,那叫作转轨,今天主持人阿忆就给大家请来了清华大学的秦晖教授,由他给我们带来一场讲演,这个讲演的名字叫《转轨经济的比较研究》。现在秦教授就坐在我的左侧,请大家鼓掌欢迎。

主持人:谢谢您。

秦晖:谢谢大家。

主持人:我认识秦教授是在一次一个朋友请客,这个朋友非常有名,是清华大学"造反派"的头头,叫蒯大富,他请客是那年的五月初,就是咱们校庆的时候。请秦先生之前,我还有一点特别奇怪,我经常看到有一位秦晖先生写经济史,还看到一位秦晖先生写教育,还有一位秦晖先生写的是农学,我就不知道怎么咱们国家秦晖先生一下子那么多,后来一问秦老师才知道,那是一个人,您怎么涉猎这么广啊?

秦晖:惭愧惭愧,这也可能就是学无专长,所以喜欢乱发言吧。

主持人:您别老那么谦虚。

秦晖:不过我想,愚者千虑,必有一得,所以说说也无妨,只是大家别拿我,别拿谁轻易地当个权威。任何一个人,恐怕讲话都是难免片面的。不过有一位哲人曾经说过,思想史的进步就是由许许多多的片面的深刻而构成的,只要每一种片面都可以畅所欲言,在各种思想的交流,在不断地切磋之中,人类的文明,人类的智慧就会得到一种积累。

主持人:片面的深刻构成了我们的思想史,多么掷地有声啊,鼓掌!

好，简单为大家介绍一下秦晖教授的履历。秦晖先生，1953年生，1978年成为“文化大革命”后的首届研究生。读首届研究生是在兰州大学。方向是土地制度与农民战争史，这很奇怪啊。关注的时代是在明清，明清的土地制度和农民战争史。20世纪80年代后期，转向经济史，主要是古代商品经济史及中外比较经济史。1992年任陕西师范大学教授，1994年是中国农村发展信托投资公司研究员。哎呀，秦晖教授研究的领域很多，职业跳动也是很怪的。90年代，他致力于结合历史研究与现实研究，在结合社会调查与文献分析的基础上，建立了农民学，包括狭义农民学和广义农民学，越说我越听不懂。主持了一系列乡村调查，像费孝通先生那样，主编了“农民学丛书”，首批六本。农民学？原来没有吗？要为它临时建立吗？

秦晖：应该说我并没有这么说过，但是有些人是这么说的，叫作“农民学丛书”的这些书，我大概是头一套吧，但是在这套书中，我对农民学的源流就做了一个详细的阐述。

主持人：咱们现在就闲话少说，马上归入正题。我们的正题是《转轨经济的比较研究》。有请秦老师。

秦晖：谢谢大家。这个经济转轨，具体地说，就是从计划经济向市场经济的转轨，如果就它的渊源当然可以追溯到很久远，像20世纪60年代苏联的利别尔曼建议以后，在苏联其实就已经开始了这个过程，但是大规模的转轨应该还是我们通常说的所谓的剧变以后，几乎所有的前计划经济国家都已经开始了。在中国应该说提早了十年，中国的1978年就已经开始进入了这个进程。那么到现在为止，不管是东欧还是中国，都已经是十几、二十几年的历史了。东欧系统的这些计划经济国家，和亚洲的这几个国家相比，像中国、越南这些又构成了一个比较的单元。那么，可能人们更关注的是后者，因为欧洲的这十几个国家，尽管有的是所谓渐进的，有的是所谓激进的，有的是所谓左派执政的，有的是所谓右派执政的，但是，他们在这一段时间内，或多或少都经历了经济的滑坡过程。而中国，亚洲的一些国家就没有经历这样一个过程，那么这就成了一个转轨经济学讨论的核心。

转轨经济学前几年是以古典自由主义的学派就是所谓的华盛顿共识为主流，那么到了后几年，是以新凯恩斯主义的所谓后华盛顿共识为主流，其代表人物有斯蒂格利茨等。大家知道，古典自由主义和凯恩斯主义

的论战是“古已有之”了，一方强调市场机制的优越性，另一方强调国家调控的必要性。那么，双方都以各自的观点来衡量东欧国家和中国，对很多国家的经济转轨现实作出自己的判断。但是这种争论是在欧洲经济发展的框架下进行的。我认为在欧洲经济发展的框架下，所谓的自由放任和福利国家，自由放任和国家调控的这种二元争论，在很多方面是不能照搬到转轨经济国家的。

谈论到转轨经济国家，我想在我时间有限的演讲中，指出三个方面的问题，这是很多人以前注意得不够的。

第一，就是不管是凯恩斯主义者还是古典自由主义者，他们都好像有一个市场经济和计划经济的二元划分，而没有注意到，被他们称之为计划经济的那些经济体制之间存在着很多区别。而且尤其是亚洲类型和欧洲类型之间也存在着很大的区别。我觉得在这一点上，倒是像崔之元先生他们非常之棒。崔之元先生非常强调《鞍钢宪法》，但他对《鞍钢宪法》的评价我是完全不能同意的，而且可以说不同意见是针锋相对的。但是，他看到了这两者的区别，我觉得还是很对的。《鞍钢宪法》的对立面就是我们“文化大革命”的时候批得很多的所谓的《马钢宪法》，也就是说苏联马格尼托哥尔斯克钢铁联合企业那一整套管理企业运作的制度。

同样是讲社会主义经济学，中国的经济学和苏联有很大的不同。但是，它们对于社会主义作为计划经济，这个计划到底是怎么产生的，基本上没有涉及。真正涉及所谓计划最优化问题的，是以所谓最优化模型为基础的数理经济学，而数理经济学在苏联得到了非常高度的发展，大家知道，前东欧国家，唯一的一个诺贝尔经济学奖获得者坎托洛维奇就是搞这个的。而且，苏联到了20世纪60年代以后，它的经济学的主流已经是数理经济学，而不是政治经济学。大家知道，如果仅仅从形式效率而言，那么这种意义上的计划经济，你说它的效率是高还是低，这的确是很难说的。我甚至认为，如果我们讲的所谓效率是指物质生产的投入产出系数，而不是指整个社会的效用增益，也就是说福利增益的话，那么这种所谓的科学主义计划经济，甚至可以说是最有效率的。因为它可以做到每一个生产的每一个环节都环环相扣，既不过剩，也无不足，所有的经济参数都通过线性规划，通过运筹学，达到所谓的最优。

这种经济,如果说有缺陷的话,主要的缺陷不在于没有效率,而在于不考虑消费者的需求。我曾经开过一个玩笑说,这个经济它可以给2000个人生产出2000双鞋子,既不多一双,也不少一双,既没有过剩也没有不足,绝不会浪费,而且它可以根据这2000双鞋子设计上游产业和下游产业,提供多少橡胶等等,所有的这一切也都可以做到环环相扣,效率的确是很最高的,但是它唯独不考虑的就是这2000个人是不是喜欢这2000双鞋子。那么,就生产2000双鞋子而言,它可以做到效率最高,但是它能不能使消费者的主观效用达到最大的满足呢? 这就成了很大的问题了。这样一种经济,如果仅仅从效率的角度讲,我认为,可以说它是一种次优的经济,就是说它不如运作成功的市场经济, 但是它比人类遇到过的其他经济类型恐怕要强。比如说,它比在亚洲地区更大程度上并不是基于工业文明的理性主义,而是基于农业社会中成长出来的那样一种长官意志,从其中产生出来的一种经济结构, 就是所谓的命令经济, 或者说无计划的命令经济要强。对这样两种经济来讲,它在效率上应该说有很大的区别。

当年苏联传来马格尼托哥尔斯克钢铁厂那套计划经济下的效率优化体制,我们称为《马钢宪法》,骂它是修正主义的。为了排除这种《马钢宪法》的影响,20世纪六七十年代,中国曾经提出来一些创造,其中就包括我刚才讲的这个《鞍钢宪法》。实际上《鞍钢宪法》确立的那一套经济体制,整个来说就是和《马钢宪法》基本上是对着干的,《马钢宪法》强调计划平衡,《鞍钢宪法》就强调大轰大嗡;《马钢宪法》强调经济核算,《鞍钢宪法》就强调政治挂帅;《马钢宪法》强调一长制,《鞍钢宪法》就强调党委制;《马钢宪法》强调的是专家治厂,《鞍钢宪法》强调的是政工治厂;《马钢宪法》强调的是科层管理,《鞍钢宪法》强调的是群众运动。这对当时的中国经济的确是带来了很大的问题。

但是这两种经济,虽然都不是市场经济,但是它们的区别是非常之大的。我前面讲了,如果就效用增长的效益而言,这两种经济可能都不如市场经济,但是就实物经济的投入产出效率而言,这个理性计划经济可能是很有效率的,但是命令经济是很无效率的。那么就积累效率而言,这两种经济可能都相当有效率,就是它都可以让大家勒紧裤带,提高积累率,这对亚洲和欧洲的这些前计划经济国家的工业化原始积累, 都曾经起到了

一定的作用。还有一个对创新效率而言，如果就创新效率而言的话，我认为理性计划经济是最无效率的，正是因为它强调环环相扣，任何一个环节的技术突破，在整个经济流程中，都会引起紊乱，因此，它是不太鼓励创新的。而命令经济呢？在这个方面恰恰相反，正是因为它不讲总量平衡，大家知道在20世纪60年代的时候，经济学界曾经兴起过几次浪潮，来批判所谓的平衡论的，正是因为不讲平衡，所以它不太考虑整个经济流程的那种平衡性，所以它比较容易提出一些极端的口号，比如说人有多大胆，地有多大产，不怕做不到，就怕想不到等等。但是这种经济条件下产生的创新，绝大部分都是伪创新，因为这个经济中，缺乏一种验证创新的理性机制，因此，这种“创新”，往往是造成了大量的浪费。一个创新的验证机制，在市场经济中，是通过市场来确定的。而在非市场经济国家，没有这样一个确定机制。

总而言之，在我刚才讲的这几个方面，就是在实物生产效率，效用生产效率，积累效率和创新效率这几个方面，这两种经济都有很大的区别。那么，走出理性计划经济的过程，因此也就极大地不同于走出命令经济的过程。在20世纪70年代，苏联联盟一级，有3000多个经济参数都是用电子计算机解最优化方程的办法来制定的，那么这样一个过程如果一中断，会给整个经济造成极大的紊乱。但是对于那些命令经济的国家来说，他们基本上不存在这种问题。不但不存在这种问题，命令经济机制，尤其是我国改革以前，“文化大革命”中存在的那种大轰大嗡的运动经济的那种形式，应该说它有一个特点，就是具有无代价的可放弃性。也就是说，只要你放弃了这种经济，不管你回头来搞理性计划经济，还是搞市场经济，你都会有绝对的正增益。你搞市场也会有增益，搞理性计划也会有增益。

这一点，邓小平在南方谈话的时候有一句话，我觉得讲得很精彩，这句话在纸媒上我没有看到，但是在关于小平同志的电视纪录片中放了这句话，他说我们的改革其实在1975年就开始了，只是当时叫“整顿”。经过1975年这段时间的人大概都知道，1975年的整顿根本就没有任何市场的色彩，所谓“整顿”就是把“文化大革命”废除了的《马钢宪法》的内容恢复了一部分，也就是说把命令经济放弃了一部分，在一定程度上恢复了一些苏联式的管理模式。但是，就这么一点动作，中国的经济在1975年前后就

有了很大的转机。这种优势只有中国才有，东欧国家是绝不可能从这方面得益的。因为他们在理性计划经济方面已经走得非常之极端了，已经可以说是理性得不能再理性了，如果放弃理性，他们是需要付出代价的。不管这种放弃是激进的还是渐进的，都要经历过一个计划调节失灵、市场机制又没有健全那样一个混乱的时期。但是我们不需要经历这样的一个时期。因为我们在运动经济时代就是一个没有计划也没有市场的时代，所以不需要经过这样一个时期。这是在效率方面。这里我要强调的就是理性计划经济和命令经济，在可放弃性问题上，是有很大的区别的。

那么第二点我们都知道，肯尼斯·阿罗、斯蒂格利茨等人都曾经提到，历史上的经济转轨过程，实际上是个契约转换过程，就是人们从一种约定，过渡到另外一种约定。什么叫做约定呢？大家知道，我们在计划经济条件，不光是计划经济，包括中世纪的那些农村公社，各种各样的束缚性体制，都有这样的问题。一个束缚性的共同体，如果要稳定地存在，必须在束缚功能之外，具有相应的保护功能。也就是说，我接受你的束缚，我接受这个体制的束缚，是以我得到这个体制的保护作为对应的，可是在共同体的束缚保护机制的对应性方面，亚洲的转轨国家和欧洲的转轨国家有很大的区别。我们知道，像中国和苏联在开始集体化的时候，这个集体化主要都是起到一个提供工业化原始积累的作用，那个时候是不太讲什么保障的，把农民束缚得很厉害。但是，苏联通过这样一个过程，它最终完成了工业化原始积累过程，到了20世纪60年代以后，苏联已经进入了工业反哺农业的这样一个阶段。

我们的农村改革的过程，和大中型国有企业的改革形成了鲜明的对比。农民参与农村改革是非常主动的。但是，在大中型国有企业的改革中，一般来说，工人都处于被动的局面，是缺少主动性的。原因就在于工人的处境和农民不同，他们摆脱束缚是要失去保护的，而且通常摆脱的束缚不多，失去的保护却不少。还有苏联的农民，也是这样一种状态，但东欧和南欧的一些国家的农民又不同。像波兰、南斯拉夫这些国家，在剧变以前，在前计划经济条件下就没有搞集体化，这些国家基本上还是独立小农制度。应该说，这些国家的农民基本上还是自由的家庭农场主，他们受到的束缚并不多。但是这些国家在20世纪70年代，基于意识形态的考虑，也是基于

已经实现了工业化，有经济实力，因此仍然由国家出钱，给农民提供了高水平的社会保障。

对于苏联的农民来说，他们摆脱束缚，是需要失去保护的，而对于波兰、南斯拉夫的农民来说，他们在变革过程中，没有摆脱什么束缚，但是却失去了很多保护。所以，在1991年以后，最早起来抗议经济转轨的就是波兰的农民，比工人的不满情绪要大得多。但是中国的农民就恰好相反，中国的农民在改革中，他们摆脱了很多的束缚，但是基本上没有失去什么保护，因为这个体制原来就没有给他们提供什么保护。因此，中国的农民在投入改革的过程中是非常积极的，而中国的农民占了全国人口的80%以上。占80%以上的农民，无代价地、主动地发起了这样一场人类历史上罕见的改革，这是中国的一个很重要的特点。

在经济学上有一个名词，叫作帕雷托过程。所谓帕雷托过程，就是在这个过程中所有的人都得益，只是得益的多少问题，有的人得益多，有的人得益少，但是没有人受害的。那么一种比较好的经济过程，就是要改变这个具有帕雷托过程的性质，但是这是很难做到的。也就是说原来多数人得益，少数人受损，现在如果改变它，很可能就导致少数人得益，多数人受损。反过来也是一样。但是如果有一种机制，使所有的人都受损，只是受损的程度有区别，那么我把这种过程称为负帕雷托过程，这个负帕雷托过程的脱离过程，本身就是帕雷托过程。也就是说，走出负帕雷托过程的过程就是帕雷托过程。而走出非帕雷托过程的过程，仍然是另一种非帕雷托过程。这个道理我想大家容易理解，这也是中国的改革之所以能够不需要支付很多代价的一个原因。中国的改革，应该说在20世纪80年代基本上是一个帕雷托过程。而东欧国家就不一样。这是第二，可以说是涉及改革的公平方面。

因为人们在改革过程中，往往有一种公平与否的观念。这种公平与否的观念，往往并不只是人们对比如说收入分配的平均与否等的主观感觉，因为人们对一种社会中的收入分配不均，人们恐怕最容易引起反应的并不在于不均的程度，而在于不均产生的机制。就转轨而言，如果人们觉得在这个转轨过程中，人们获得的机会与付出的代价相应，也就是说，他们摆脱的束缚和失去的保护相应，那么人们也许就会觉得有一种平衡的感

觉。而如果人们摆脱了很多束缚,但是实际上没有失去什么保护,人们就觉得这个改革很不错,是公平的。而如果人们没有摆脱什么束缚,但是原来的保护都失去了,或者没有获得什么机会,但是付出了很大的代价,人们就会觉得不公平。从这一点上来讲,我们可以说波兰和苏联的农村改革,要走出有保障、无束缚的波兰式体制,和保障与束缚相对应的苏联式体制,要实现公平的增加都是相当困难的。但是,对于一种有束缚而没有保护的体制而言,通过对它的改革实现公平的增加,相对来说是比较容易的。

20世纪90年代中国的国有企业,如果就管理水平而言,要比60年代不知道要强多少,但是中国90年代的国有企业面临的困境要比60年代严重得多。这就是说,通过加强理性计划的途径,来取得增益这样一个过程,就像邓小平同志讲的那样,通过"整顿"就可以实现改进。这个过程,实际上到了90年代已经差不多了,要完结了。

那么,无论是就命令经济的极无效率来反衬的效率改进,还是就人民公社的不公平来反衬的公平改进,其作用到20世纪90年代都发挥得差不多了。但是到了90年代,亚洲转轨国家的经济与东欧的这些国家相比,又有了一个很大的不同。这就是我要讲的第三点。亚洲国家在转轨过程中,往往用铁腕的手段可以做成很多事情,从而极大地降低了制度变迁的交易成本。大家知道,现在的经济学中,交易成本或者说交易费用成了一个最核心的概念。现在我们国家的不少经济学家也还是这么说的,说整个转轨过程的一个核心,就是要千方百计地减少制度变迁的交易费用。那么,减少交易费用,应该说用铁腕手段是一个最好的办法。

1996年我们到江浙一带,特别是苏南一带调查乡镇企业改革。应该说它们的改革是相当成功的。原来苏南的乡镇企业很多都是乡镇办的,是"二国营"的,所以比较讲排场,很多企业都买了很豪华的小汽车。转制以后,我们看到的好几个企业把小轿车给卖掉了,把钱投入生产周转,投入流动资金周转,但是这个过程的公正性当然就值得怀疑了。2000年,中国在一些地区实行过一个很有名的改革模式,叫长沙模式。这个改革模式,就是采取政府发一个文件来界定产权,既不是卖,也不是分,而是"界定"。那么一"界定",就把百分之百的国有资产,界定为国资只占20%,80%被界定为企业内部人资产。然后这20%,再来个内部人购买优惠50%,最后

的结果是国资只剩下6%了。的确可以说这个过程的“交易费用”极低！而东欧国家就做不到。他们的改革，如果用制度经济学的语言来说，这个过程极大地增加了这个制度变迁中的交易费用，因此也就使得这个新体制和旧体制的转轨变得很困难，延长了这些国家的过渡期。

但是在这样一个过程中，由于有了比较充分的讨价还价，比如说罗马尼亚有一个日乌河谷，是罗马尼亚最大的煤田，这个煤田早在齐奥塞斯库时代就属于资源枯竭型企业，当时就要关闭，但是工人都起来反抗，所以没有关成。实行改革后，尽管日乌河谷的矿工也知道那里的煤矿是无法经营的，但是要他们离开企业，他们的条件是必须给每个人8万美元、20公顷土地。这个要求，我想大概不管左派政府还是右派政府都很难答应，8万美元这好像还好说，每个人给20公顷土地，上哪儿找去啊？但是这个讨价还价的过程，我觉得有一个不可忽视的好处，就是在这样一种充分的博弈下，在这样一种各阶层的讨价还价能够充分地进行的条件下，虽然最后形成的结果在一个多元化的社会，仍然会有见仁见智的评价，但是，它最后形成的这种产权配置，它基本的公信力和合法性是得到了确认的，这也是东欧国家在整个转型时期，虽然经历了许许多多的社会风潮，但是此后社会一直保持稳定的原因。在这些国家，十几年来政权更变了好几次，但是无论是哪一个政权，从来没有很强大的社会呼声，要求对这个转轨过程进行清算，要求倒过来。应该说，经过充分讨价还价的这样一个产权明晰化过程，它为这个过程之后的产权合法性提供了一个前提。

但是，任何一个历史过程，都是人们主观创造性和客观条件的一个综合的产物。因此，任何历史过程，都不是必然性的，都不是决定论的。正如在转轨过程中，很难说到底是激进比较有利，还是渐进比较有利一样，我们也很难说，转轨过程的各种顺序安排，到底哪一种是绝对有利或者绝对不利。从现在看起来，转轨过程虽然它留下了太多的遗憾，无论东欧国家还是一些别的国家，都犯了很多错误，但是，就整个过程而言，这十几年已经给我们留下了一笔丰富的遗产，不管是正面的经验还是反面的教训。我们如果能够珍视它，对我们未来要走的路，都是具有很大意义的。我就讲到这里，谢谢大家。

主持人：谢谢秦晖教授，下面咱们首先看一下凤凰网站网友对您的提

问,然后把发言的机会留给现场观众。这位网友叫“满汉一家亲”。他说,我特别想知道的是,在您的转轨经济研究中,中国内地的转轨的未来方向究竟是什么?请您明确为我们描绘一下这个图景。顺便说一句,把人管死了,就要包下来,很像是您对“包二奶”的精辟评价,谢谢。我把这句话记下来了,主要是让您回答第一句话。

秦晖:后面的那个比方,是不太雅观,但是我想是这样的。可能不只是我,大概任何人谈到依附关系的时候都会注意到这一点。任何一种依附关系特别是比较稳定的依附关系,如果只有束缚没有保护,或者只有保护没有束缚,这种依附关系肯定是不稳定的,人民公社就是不稳定的,所以它解体很容易,因为它只有束缚没有保护。

至于讲到终极理想,其实我觉得市场经济,如果说它有一点好处,就在于它允许每个人都有自己的理想。我曾经在一篇文章中讲过这样一句话,我说信仰市场经济的人往往就要证明,市场经济如何如何有优越性,信仰计划经济的人往往就要讲计划经济如何如何有优越性,其实我觉得这种论证可能不需要这样展开。主张计划经济的人,是需要论证公有制优越的,因为道理很简单,计划经济是要讲一切行动听指挥的,是不许有私有制的,那么你当然要讲公有制如何好。可是市场经济不是这样的,所谓市场经济,就是允许你分开单干,也允许你自愿合在一起的这样一种经济,因此世界上只有计划经济国家禁止私有制,没有市场经济国家禁止公有制的,到底哪个市场经济国家禁止了公有制呢?没有的。你们自愿合在一起,完全可以。但是你强制别人,那就不行了。

所以我觉得,市场经济,有它的好处,当然也有很多坏处,包括刚才提到的那些。也许和我有一些意见分歧的朋友,他们指出市场经济有很多坏处,我也同意的。但是市场经济如果说有一个好处的话,可能也是唯一的一个好处,就是它能够允许每个人都有每个人的理想。我认为,在市场经济条件下,像南街村那样的模式,只要它在法治的条件下运作,也就是说在公民自愿的条件下运作,我认为完全可能有很好的前景,当然了,如果突破这一点那就很难说。但是,它有很好的前景,这也不能成为一种理由,去强迫所有的人都学它,那是不行的。市场经济本身能够给所有的人提供一个追求自己理想的机会,这样一种状态,我认为可能就是我们现在能够

想得到的，一个比较不错的一种状态。

观众：我想请问一下秦晖教授，请问您觉得在当前主导我国现在的经济改革的力量，是哪一种？我觉得一个是政府，一个是民众力量，民众力量包括工人、农民，民间资本以及像您这样的经济学家，还有一些世界范围的经济规则，比如说像WTO，您认为最主要的主导力量是哪一种？

秦晖：我觉得我本身对这个提问题的提法可能有一些怀疑，因为以前我们有一种观念，任何一种变革我们都要分谁是进步力量，谁是保守力量，谁是反动的等等，可是我觉得很多的历史过程，不能先验的来判断，谁会主动，谁会被动。我刚才已经讲了，同样是农民，中国的农民是主动发起改革的，而俄罗斯的农民就很不愿意改革，波兰的农民那是最先起来反对改革的。你能够仅仅从农民，比如说他是小农也罢，大农也罢，你能够仅仅从这些东西来判断他们作出的一些选择吗？当然不是的。我曾经在一篇文章中打过这样一个比方，我说假如我们当初的农村改革，不是以平分土地作为起点，而是把农村公社宣布为某个社长的私人庄园，然后把所有的农民都赶走，那我想所有的农民都会反对这个改革的。或者说，所有的农民现在都成为我这个社长的打工仔，我现在要当老板了，那恐怕大家也会反对的。但是我们的农村改革是从平分土地出发的。如果仅仅从规模效益来讲，你可能会说它有很多毛病。但是它的确给农民走向市场经济提供了一个东西，就是我讲的起点平等，没有这个东西，老实说我认为就不可能把农民发动起来。也就是说，同样是走向市场经济，你换一个走法，可能农民都是反对的，但是这样一个走法，可能农民都是赞成的。所以你现在要说，中国要走向市场经济，要转轨，要依靠谁，假如说你这个转轨坑了大多数人，那当然你只能依靠少数人。反过来说，如果你这个转轨有利于大多数人，那可能大多数人都是你的依靠者。我不知道这样回答你满意否。

主持人：精辟。

观众：秦教授，我有问题想问您，从刚才您的演讲当中，我听出您好像认为，不管是东欧的经济转轨，还是亚洲的经济转轨都需要付出一定的代价，但是东欧的经济转轨，它通过讨价还价付出了一些交易成本，但是像我们国家这些经济转轨，可能您说是命令式的比较多一点，像长沙模式，这可能是一种效率比较高，付出的交易成本相对比较低一点的模式。但是

我有一个疑问想问问您,从长远看,是不是我们这种转轨也是必须付出一定的代价,比如像国有资产的流失,还有造成以后的,也许现在就显现出来的这个分配的不均,或者是贫富的差距增大,这些是不是我们的经济转轨需要付出的一些代价,也是成本?

秦晖:我这里要严格区分两个概念,一个就是转轨中,在逻辑上来说,转轨中必须付出的一些代价。另外一个就是属于转轨中出现的,那种由于某些利益集团的势力得不到遏制,出现的那些消极因素。从逻辑上来讲,毫无疑问,放弃理性计划经济,它势必,尤其是在实物生产效率上带来影响,我认为是必然的,这也就是我刚才讲的它和那个命令经济不同的一点。那么从逻辑上讲,你摆脱一个既有束缚又有保护的体制,你摆脱束缚,肯定意味着失去保护,这个代价也是必然的。但是,至于在这个过程中,如果有一些人,你比如说穷庙富方丈,有些人凭借权势贪污腐败这些东西,我认为,至少在逻辑上你不能说是转轨的代价,这完全是任何一个社会,不管是市场经济社会还是计划经济社会,这些行为是人之常情所不能容忍的,也就是我经常讲的,这是属于底线的东西,那么大量的已经突破人类伦理的底线的一些罪恶,我认为不能说是转轨的代价的。这些东西,就是一种我们在转轨过程中,不管是谁,甚至也不光是不是转轨国家,包括是计划经济国家还是市场经济国家,都需要坚决打击的,当然这个打击需要有一定的制度建设,需要有一定的制度安排来作为背景。谢谢大家。

主持人:谢谢。秦老师,在节目马上就要结束的时候,我们有一个惯例,就是我要问一个问题,由您用一句话回答。一般来说,我会这么问您,您今天讲的是转轨经济的比较研究,您研究的结果请用一句话告诉我是什么?但是,用一句话回答这个问题好像太困难了,网开一面,您可以在三句话以内回答。

秦晖:我只要一句话就行了,我研究的结果就是没有结果,所有一切都要事在人为,有很多经验,也有很多教训,但是从这个经验,从这些教训中,很难得出什么东西是绝对对的,什么东西是绝对错的。

主持人:其实是五句话。好,谢谢秦老师出席我们的节目,也谢谢来自清华大学的老师和同学,圣凯诺·世纪大讲堂,下周同一时间再会。谢谢大家。

“长沙案例”：国企改革的十字路口

惊人的“长沙案例”：“界定”式改革创造的“奇迹”

《财经》杂志2000年9月号上刊出了《长沙：挥别国企》一文，介绍了“长沙案例”及其引起的议论。据说这批案例是近期国企改革的一大突破，“无论是所谓‘国有资产’与‘企业资产’的划界问题，还是股权在员工与管理层之间的安排问题”，长沙的做法都是迄今最为大胆的案例之一。

其实这些年来的国有企业(或者更广义地讲，各种类型的公共资产)产权改革在许多地方“只做不说”的实践中不乏更“大胆”的案例。中共十五大之后不久某大报关于国企改革的通栏文章题曰：《可以，可以，也可以》，就是这种状况的概括。不过在作为经验公开宣传的实践中，长沙案例可能确是最“大胆”的。

1999年11月30日，长沙市委、市政府出台《关于加快国有企业改革和发展若干问题的意见》(以下称29号文件)，提出了“谁投资谁所有、谁积累谁所有”的企业资产处置原则，要求实行“两个置换”——通过产权转让，“置换”企业的国有性质；通过一次性补偿，“置换”职工的全民身份，让职工走向市场。2000年1月29日，市政府办公厅印发《长沙市国有企业产权制度改革实施细则》(简称3号文件)，就上述转制原则具体明确了政策。

在两份文件的推动下，新一轮国企改革在长沙市轰然启动。四五月间，湖南湘江涂料集团有限公司、长沙通大有限公司、湖南友谊阿波罗股份有限公司相继宣告成立，它们从原来的“国有独资”，“置换”成国有资本不控股或仅仅相对控股：国有股依次仅占6%、21%、32%。此举引人注目之处在于它是典型的“靓女先嫁”。这是三家效益好、规模大，通常被认为“没有改革必要性”的大型企业。“通大”是国家1000户重点企业、全国最大500

家机械工业企业、长沙市重点扶持10户优势企业之一;“湘江涂料”连年被列入全国500家最佳经济效益工业企业,其效益连年位居长沙市前列;“友谊阿波罗”是超大型国有商业企业,有员工5000多人,1999年公司销售额居全国第六位,经济效益居全国第七位。而此次转制来势之迅猛也极为罕见。“通大”在“10天左右的时间里”便走完了“置换”的全部关键程序:员工购股、身份“置换”、召开首届股东会、员工重新招聘。“湘江涂料”、“友谊阿波罗”也“以相似的速度驶过了这条股改快车道”。此举迅即引起连锁反应,包括上市公司“九芝堂”、公用事业市自来水公司在内的11家企业,又向政府提出了“两个置换”的改制申请。

据认为,此次转制最惊人的突破在于它确立的产权“界定”原则。按1999年期末会计报表,这三家企业剔除土地资产和非经营性资产后的账面净资产均超过1亿元,“如果全部界定为国有资产,‘置换’的难度可想而知”。然而29号文件提出了界定产权“谁投资谁所有、谁积累谁所有”的原则,3号文件则进一步明确:1983年底企业的净资产和1984年1月1日以后国家专项拨款形成的资产全部界定为国有资产;1984年1月1日以后企业税后留利积累形成的净资产和亏损企业由税收减免返还、财政贴息等形成的净资产界定为企业集体资产,从税后留利提取的生产发展基金、新产品试制基金、生产后备基金,减去应缴“两金”(能源交通基金、预算外调节基金)、新产品试制损失(流动资产部分)、弥补职工福利基金赤字和其他消费性开支后,全部划为“企业集体资产”。这样一“界定”,“湘江涂料”的国有资产比例便由100%变为20.53%。再经过“剔除不良资产,挤干水分”,“湘江涂料”被核定进入改制的优良资产为7000多万元,其中国有资产为1500多万元。对剩下的这些国有资产,再按“国有产权一次性买断可实行50%的优惠”的规定,由“湘江涂料”用500万元“买断”其中的1000万元资产。只剩下500万元资产进入改制后企业资本账内。新公司总股本6000万元,其中国有股只占8%左右;社团法人股占7%,社会法人股占3%,职工个人股占80%。

紧接着便是把被“界定”的企业资产“一次性量化分配到人”。而在此进程中实行“经营者持大股”的原则。长沙市特别强调,这次改革,要确保经营者能持大股。29号文件和3号文件都对改制企业的“股权结构”作出规

定：在股本设置时，要向经营层倾斜，鼓励企业经营层多持股、持大股，避免平均持股；鼓励企业法人代表多渠道筹资买断企业法人股，资金不足者，允许3~5年内分期付清（亦即可以以未来红利冲抵）。在以个人股本作抵押的前提下，可将企业的银行短期贷款优先划转到企业经营层个人的名下，实行贷款转股本，引导贷款扩股向企业经营层集中。通过改制，3家企业的经营者都持了大股："通大"总经理吴京生，购股100万股，按1:1.45的配送后实际持有245万股；"湘江涂料"总经理许荣怀，购股100万股，按1:1.88配送后实际持有288万股；"友谊阿波罗"进行资产界定和"核小、核转、核销"后，内部职工出资认购2600万股，由总经理胡子敬、公司领导层成员及外来股东出资购买个人股2500万股，其中胡子敬本人即认购了500万股，比普通职工高出100倍左右，但同时他也表明了"持大股"的"压力"。湖南商学院经济研究所副所长聂正安教授是此项举措的支持者。他在接受采访时说：经营者持大股突破了我国股份制改革一向对"均势股权治理结构"的追求，避免了新的"大锅饭机制"。典型的经营者主导模式必将导致企业治理结构的一场大革命。

显然，"长沙案例"最基本的机制既不是"卖"——正如报道所言，这些上亿元的企业"如果全部界定为国有资产，'置换'的难度可想而知"。也不是"分"——"国有"的资产并没有分给国民。而是"界定"！所谓"界定"，说穿了就是行政划拨。由于国有资本存量太大难以卖掉，就干脆采用划拨方式径自将其从"国民所有""界定"为内部人所有。这种类型的改革堪称为"界定"式的改革。

与此同时，为了"了断"职工身份，政府不仅拿出部分资产进行补偿，还从社会保障等环节给予优惠，提供了"一顿丰盛的最后晚餐"。按照设计，"友谊阿波罗"等三家企业的职工"既可在资产置换中获得优质的股份，又可在置换身份时得到不菲的补偿费"。但置换身份之后，如果竞聘不上岗位，那他就不再是下岗职工，而成为失业者。"令政府和企业吃惊的是，许多职工并不领情，改制进行到身份置换的当口，职工的情绪最为激烈"。

报道认为，长沙市通过"两个置换"来实现国有大中型企业的股份化，在理论上没有什么争论的必要。奥妙就在于那些"操作层面"、"技术层面"

上的东西。课题组认为，长沙市的做法具有“实践上的超前性”。但仍未到足以令人“欢欣鼓舞”的程度。一是产权还远未“真正明晰”。二是不公平性。三是资产置换具有明显的“闭锁性”。基本上是企业内部“关起门来”进行产权分配，不是放在市场大背景下的开放式改革。四是经营者约束问题将十分突出。此外聂正安还指出，依据经济学上的“路径依赖特征”，短期内，改制企业在领导方式、产品开发、职工观念等等方面，会依然具有明显的“国有企业”气质——企业和企业的领导人已经沿着国有企业的路子走了几十年，纠正步态尚需时日。

“长沙案例”的联想：“卖方缺位”与国企改革的悖论

中国的改革，用我的老话说，如今已不是“要不要分家”的问题，而是“如何分家”的问题了。产权明晰，身份置换，方向不错，关键就是个公正问题。

仅从理论上讲，长沙案例有两个明显的问题：

一是“谁投资谁所有，谁积累谁所有”这个原则及具体政策实际上只把初始投资算作国有，而以这些投资为本滚动产生的“积累”都被“界定”为内部人（“企业集体”）资产。按长沙市政府办公厅的3号文件规定：初始投资包括“1983年底企业的净资产和1984年1月1日以后国家专项拨款形成的资产”。其中前一项不知是按当时价格还是按如今价格算，如果按当时价格，其数额之低是不难想象的；后一项除非经大规模扩建也不会多。这么一“界定”，80%（以“湘江涂料”为例）的企业资产便从“国有”账上消失并转入内部人手中，再经“优惠”赎买，余下的20%国有资产比率又缩水成了6%，连同未进入新企业资本账内而是上缴财政的赎买金，共为12%。亦即原来人们心目中的88%的国有资产“在10天左右时间里”都被大笔一挥“界定”掉了。

无疑，企业雇员尤其是其中的经营者对“积累”有很大贡献，对此给予工资外的奖励，包括产权奖励也是市场经济的常见现象。但这种贡献本身不能成为否定企业原有产权结构的理由。一个能干的经理并不能以其业绩为由把股东的企业“界定”为自己所有。除非订有关于股份期权的前约，经理要获得产权奖励，必须由董事会即所有者授予。如今长沙市政府作出

了这样的授予，问题在于政府本身只是“全民”资产的看守者而非所有者。试想如果这四家企业是民间公司，董事会会在“10天之内”便把88%的产权让予别人，仅仅因为他们作为雇员干得还不错？如果这些企业是做出“界定”者自己的公司，他们还会这样“界定”吗？

这就是产权改革中的一个悖论即“卖方缺位”。产权改革不管是“卖”还是“分”，形式上都可以说是交易行为。但产权改革的目的就是要使产权可交易，如果产权已经可交易，何必还要改革？如果产权不可交易，又怎样改革呢？从逻辑上讲，要交易必先有“卖方”，而卖方就是原所有者。国有资产法理上属于“国民”，政府只是看守这些资产。但如今条件下产权改革却是一场国民无法参与的“看守者交易”，其目的就是要产生“卖方”。然而“卖方”既尚未产生，“交易”又从何进行？在逻辑上解决这个悖论无非只有两种途径，一是把国有资产公平量化给国民以产生初始“卖方”，然后由他们来交易；二是建立以公共选择—监督机制（即民主机制）为基础的委托代理关系，使“看守者交易”成为合法的“代理交易”。而这就涉及经济以外其他领域的改革了。

第二个问题是“领导人持大股”。股权分散而平均化不利于公司治理，经营者控股有利于减少企业运作中的交易成本，这在理论上是成立的。问题是如何实现这一点？借助行政力量来实现“领导持大股”，不仅会在这几个企业内部产生公平与否的问题，更重要的是这几个公司属于“靓女先嫁”型的绩优企业，这样做还算可行。对亏损企业怎么办？资不抵债的企业能让领导在债务上持大股么？假如不这么一碗水端平，在有油水的企业用行政手段搞领导持大股，在亏空企业强制工人“平均”掏钱给“穷庙”补窟窿，那就会产生更大的社会问题。所以，“在起点平等的基础上产生最初的所有者，在规则平等的基础上产生最合适的所有者”这个道理是应当注意的。当然所谓起点平等并不是仅仅“内部人”的起点平等，因为国有资产是国民积累，不仅仅是内部人的。

至于“身份置换比产权界定更难”，说穿了也与以上两点有关。它涉及两个问题：第一，“身份置换”的实质是由束缚—保护的广义契约改换为市场上的劳务交易契约。既然是契约转换就德建立在立契 者参与的基础上，强加的“契约”尽管强加者认为已经给了很多优惠，被强加者还可能不领

情。而强加者如果让步并加强优惠力度，又有可能引起攀比效应，增加了其他企业置换的难度。第二，旧体制下某些享有优势的企业"内部人"（哪怕只是一般工人）身份本身包含着既得利益，如果企业改革不打破"内部人"的局限而在全社会展开，单独要求某个企业的"内部人"改换身份就会遇到很大阻力，尤其在"内部人全员持股"的情况下更是如此。所以这几个企业遇到的问题也反映了"内部人改革"的局限。

但以上是理论分析，在目前条件下民主的"代理人交易"与超越"内部人"的起点平等都不可能，而企业改革又不能不搞。正如"案例"所言，这几个企业原有净资产均上亿，如果不"界定"掉大部分，谁能买得起？这就涉及现有条件下经济改革、具体地说产权改革的目的到底是什么？

有人说是给企业找到"最能干的所有者"。然而谁"最能干"只能通过市场竞争来识别，在走向市场的改革中用行政手段是识别不了的。这种改革只能找到"最应得的所有者"，而他能干不能干，只有在此后的市场中才能识别。

如今文件上改革的目的有一条是"国有资产保值增值"。在实际操作中它往往被忽视，在理论上这种说法从根本上看也是大可质疑的：国有资产归根结底是国民的资产，而国民就是一个个公民的集合，把国有资产量化给国民应当只有量化得是否公平（而且有效）的问题，而没有"流失"的问题。

但在"公平量化"的许多条件尚不具备的情况下，"国有资产保值增值"就是一个有意义的，而且十分重要的目标。"靓女先嫁"只有在这个原则下才是可取的。在前述条件不具备时，改革宁可从社会保障体系做起，产权改革宁可从亏损企业做起。在能收回其价值的条件下拍卖绩优企业并以所得充实社会保障基金或其他公共产品供应，也是可以的。但以"界定"掉绝大部分公共资产为代价把并无经营危机的绩优企业匆忙"转制"，未必可取。相比之下，建立公共选择—监督下的代理交易机制后再嫁"靓女"可能更好。

还要注意以行政手段促成"内部人改革"的弊病，有时这种做法是以诸如"保护民族工业"之类名义进行的，但未见得真于"民族"有益，俄罗斯在这方面的教训就很沉重。像长沙这几个企业，并不是"嫁不出去的丑

女”，只考虑“内部人”，当然会有资本太大难以“置换”的问题。但如果能有外资出价竞购，回收资金用于社会保障，总比“界定”掉大部分资产后把它交给“自己人”更有利于国民吧。

总之，长沙案例突出反映了“如何分家”问题在当前的尖锐性，以及建立公共选择—监督下的代理交易机制即民主、公正的产权改革机制的紧迫性。这些年来一些人喜欢谈论“经济民主”，其实改革前的计划经济“大家庭”中“家长”的命令之权是合乎逻辑的，“分家”完成后已经确立的市场经济中各个“小家庭”通行的是交易关系，而不是“少数服从多数”。只有在“分家”过程中，“经济民主”不仅有实际意义，而且是使“分家”结果具有合法性、“亲兄弟，明算账”的市场秩序顺利形成的关键因素。

聂正安先生注意到“路径依赖”问题。其实历史表明，路径依赖并不仅仅是对“前体制”的依赖，更重要的往往是对“转制方式”的依赖。“分家不公”的后遗症常常比“大家庭”本身的后遗症更严重。

要MBO，不要“MBO年”

中共十六大之后，关于国有资产改革的话题成为社会普遍关注的热点。“国有资产分级管理”被舆论理解为各级政府分别获得各级资产处置全权。无论这种理解是否合乎“分级管理”的本意，“产权置换，国资退出”的进度会加快，大概是无疑的。同以前尝试向二级市场减持国有股的方式有所不同的是，目前越来越多的国有企业采取了“向民营企业、公司管理层和外商转让”三种方式拓展国有股转让新路径。其中，“向公司管理层转让国有股”（即MBO）又是最热的一种。前几年一些上市公司如特变电工、佛塑股份、宇通客车、深方大、粤美的等已经作了尝试。近日，胜利股份成功实施了MBO，国有股全部退出，管理层通过间接持股成为上市公司第一大股东，成为《上市公司收购管理办法》正式颁布以来首例获批的MBO。由此，过去屡见于内部“红头文件”却罕有公开宣传的管理层收购大有升温之势。MBO似乎成为解决国有企业问题的一剂包治百病的良药。有人预言“2003年将是MBO年”。

在各种产权改革方式中，MBO的确有它的长处。熟悉本企业的管理层获得产权后，可能比较便于改善公司治理。在理论上产权经济学的某些流派也认为，传统股份公司中所有权与经营权分离的模式有增加企业内部交易费用之弊，而向管理者持股转化以降低交易费用应当是一个发展方向。国内有人据此认为，西方发达国家的股份公司要想在大量股东中通过自由交易实现股权集中，尤其是向经理层手中集中是很难的。而我们在这方面却有独特优势，我们可以运用权力杠杆在产权改革中一步到位地把企业所有权或控股权交到管理者手里。

的确，国际上一些发达市场经济国家与转轨国家以其他方式进行产权改革之后，在后续交易中产权也有逐渐向管理层手中集中的趋势。波兰

改革初期对无法竞价拍卖的亏损国有企业通常实行工联主义式的雇员均股买断制（MEBOS），类似于西方社会民主派提倡的雇员持股方案(ESOP)。改革以后在二次交易中股权逐渐趋于集中。但是这个过程在那里是公平、公正、公开地进行的产权日常交易活动的自然趋势，并没有运用权力去追求速度，更没有搞“一步到位”与“MBO年”。在改革进程五年过后，这些企业的经理持股比率(MBO比率)从平均不过10%提高到14%。与我们的一些地方相比，他们那里的经理简直太窝囊了。

这是因为，产权改革本身只是一个设置交易权利(即“产权”本身)的过程。它所能解决的问题是确立所设置的交易权利的合法性与公信力，在此基础上才谈得上“降低交易费用”的问题。如果本末倒置，以降低交易费用为理由损害交易权利设置的合法性，那就会给以后的交易公信力造成隐患，到头来可能是反而增加了交易费用。

说得简单点，就是MBO虽好，但要行之有道。不能运用权力搞运动式的“MBO年”。这就涉及国有资产如何公正地“退出”的问题。

破解“卖方缺位”的悖论

——国有资产如何公正地“退出”?

前些时候“国有股减持”引起的轩然大波表明,如今国有股能否减持已经不是问题。但国有股如何公正地“减持”,仍然会引起尖锐的矛盾。中共十六大以后随着国有资产分级管理,各级政府有了明确的处置权。人们普遍预料国有资产“退出”的进程会加快。但正如“减持风波”表明的,国有资产能否“退出”也早已不是问题,但如何公正地“退出”?这个问题恐怕比“减持”之争更尖锐。

表面上看,“退出”问题似乎存在着“效率与公平”之争。重“效率”者认为关键在于把国有资产及早交给“能人”而不必在价格上计较,以期尽快改进经营绩效。重“公平”者认为关键在于国有资产必须卖个高价以避免公共财富流失,至于买主是否“能人”他自己会去掂量——如果购买的代价与风险是他自己承担的话。那么剩下的问题就是:假如“能人”不愿出高价怎么办?

如果问题仅在于此,那简直太好办了:从市场眼光看,买方竞价不就是在凸显“能人”吗? 越是能人,应当越能承受出资风险,也越有筹款能力与贷款信用。因此出价最高的买主如果自己不是“能人”,至少也是最有可能请“能人”来管理企业的人,起码要比靠行政权力当伯乐来钦点“能人”要可靠一些。亦即上述找“能人”与求高卖价两个取向本来应当是统一的,严格地讲,这里并没有“效率与公平”的矛盾。

然而这样看问题未免太简单了。实际上真正的问题在于,在人力资本与资产要素并未市场化的情况下谁有权,并且依据什么来确定“能人”?谁又有权,并且依据什么来给企业定价? 众所周知,如今公共(不仅仅指国有)资产转制归原负责人的情况很多,而且在不少地方得到“转制应当让

经营者持大股，经营者中让法人代表持大股”的红头文件鼓励。但是，如果原来企业经营得很差以至资不抵债，那经营者可以算“能人”么？如果他确系“能人”，但却故意把企业搞成“穷庙”以压低资产价值，低价买下后才发挥“能人”本事使企业妙手回春，那么这样的人岂不是有犯罪之嫌？反过来说，如果他转制前经营极好，又不挖“庙”自肥，致使企业升值，如今却要他出高价赎买，那岂不是惩能奖庸乃至惩廉奖贪？但是假如反其道而行，优质资产贱卖而“穷庙”贵售，那从市场的观点看简直是倒行逆施，能行得通么！

常规市场经济中的产权交易并不存在这类问题。道理显而易见，市场机制本身既是一种有效的定价机制，也是一种“能人”凸显机制。只要交易权利得到公认，交易双方根据自己利益讨价还价的结果，各种要素自然会以合适的(各方合意的)价格聚集到能人(最能有效利用此要素者)手中。如果企业是出售者自己的，谁也不必提防他可能会贱卖了它。如果购买者掏的是自己的钱，他是否“能人”还用得着别人操心？

然而如果企业不是出售者自己的，如果购买者掏的也不是自己的钱，那问题就比较复杂了。而且问题的关键其实还在于企业不是“出售者自己的”。因为即便购买者掏的是自己的钱，如果他是与一个并非出售物所有者的人做交易，如果他因此可以把这场交易变成绕开所有者的私相授受而规避了或至少减轻了本来应该由他自己承担的购买风险，无论阿狗阿猫都可以有恃无恐地捡这个便宜。那么人们不但会怀疑价格的合理性，也会怀疑所谓企业落到“能人”手里的真实性了。

因此问题在于，上面所说的“只要交易权利得到公认”这个前提，在如今的国有资产“交易”中不是那么好达到的。过去国有资产管理权属不清，哪级政府可以具体处理什么资产是一笔糊涂账，这自然流弊无穷。如今明确了国有资产分级管理，各级政府有了具体的资产管理权限，这当然是一大进步。可是，不要以为因此某级官员任意处理属于某级管理权限范围内的国有资产都可以实现“交易权利得到公认”。不要以为“分级管理”可以成为一把尚方宝剑，拿到它就可以实行公共资产转让过程中的“一长制”了。

这是因为，从本质上讲，市场经济中“交易权利得到公认”的基础与其

说是来自成文法的合法性,不如说是来自自然法的合法性。常规市场经济中一个人卖出他的资产的权利之所以得到“公认”,本质上并不是由于官方专门颁布法令让他这么做,而是由于他卖的是他自己的东西,他自己承担交易责任。然而当一个官员决策出售他管辖下的一笔公共资产时,他卖掉的不是自己的东西。这一点并不会因国有资产“分级管理”政策的出台而改变。国有资产的管理权限由中央下放到地方,并不等于过去的皇帝把自己的私产分赐给诸侯,充其量这可能理解为把原属于全体国民的资产“量化到”某级行政区内的公民集体,该级政府及其首长仍然只是这些资产的看守者,是公民们的“管家”。一般而言人们都会公认,该级负责官员如果把这些资产中的某些部分攫为己有,是构成贪污之罪的。那么根据同样道理,他们如果过于“大方”地把这些资产处理给他人而收不回应有的资金,也就不能说是具有合法性的行为。

换言之,国有资产分级管理并不能自然而然地给“某级官员处理某级资产”创造“交易权利得到公认”的充分条件。因此如今的一种说法是大可质疑的,这种说法把最近出台的“国有资产分级管理”,称为各级政府“分级行使产权”。我们知道,过去国有资产被认为是“产权不明晰”的,这当然不是因为那时没有实行“分级管理”。否则如今“分级管理”了,产权不就“明晰”了吗?那还要搞什么“产权改革”?可见,所谓产权不明晰,首先是指这些资产的法定所有者(国民)与实际看守者之间的委托授权与选择代理关系“不明晰”。“分级管理”之后这种状况并未改变,它只是给“产权改革”创造了条件,而不是产权改革本身。因此,所谓分级管理实际上充其量只是提出了分级建立委托代理关系的任务,而这种关系在现有条件下依然是“不明晰”的。

从根本上讲,这是因为作为“国有资产退出”程序的“产权交易”并不是通常意义的“交易”。笔者曾指出过产权改革中最大的悖论即“卖方缺位”:产权改革不管是“卖”还是“分”,形式上都可以说是交易行为。但产权改革的目的就是要使产权“可交易”,而不是如表面上那样似乎是要找到“能人”或确定“价格”。道理很简单,如果产权已经可交易,资源自可优化配置,“能人”与“价格”都不会成为问题,何必还要改革?但是,如果产权不可交易,又怎样改革呢?从逻辑上讲,要交易必先有“卖方”,而卖方就是原

所有者。国有资产法理上属于“国民”(如果分级管理,就是属于该级行政区内的全体公民),决策官员只是看守这些资产。但如今条件下产权改革却是一场国民无法参与的“看守者交易”,看守者出售归其看守却非其所有的东西,其目的就是要产生“卖方”。然而“卖方”既尚未产生,“交易”又从何进行?

在逻辑上解决这个悖论无非只有两种途径:一是把国有资产公平量化给国民(如东欧一些国家出现的“证券分配法”)以产生初始“卖方”,然后由他们来交易;二是建立以公共选择—监督机制(即民主机制)为基础的委托代理关系,使“看守者交易”成为合法的“代理交易”。我们不采取捷克式的分配方式是出于中国国情方面的考虑,这也许是明智的。但这就提出了在决策领域亦即行政领域建立公共选择、公共授权、公共监督机制的问题。如果“看守者交易”无需授权也不受监督,那就很难避免这样的产权改革变成“监守自盗”。相反,如果建立了这样的委托代理关系,在规范化的代理交易中正如通常的市场交易那样,定价与买主(“能人”)问题都是好解决的。

进一步分析可知,“卖方缺位”的“交易”不可能是通常所说的“双方交易”,它实质上是关于初始交易权利设置的公共选择。笔者曾通俗地讲过,经济转轨好比“分家”。这个比喻不能狭义地只理解为公共资产的“量化到个人”。从实质上讲,计划经济就是“交易权利”高度集中于计划者的经济,而市场经济则是交易权利高度分散的经济,因而由前者向后者的转轨,不管形式上有没有“分配资产”的程序,实际上都意味着初始交易权利的分配。这样一个过程是不能只有看守者与买主“双方”讨价还价的。即使最终交易在“双方”之间达成,由看守者成为公众委托与监督下的代理交易者的过程也离不开公共选择。“国有股减持”引起的广泛讨论及其对决策的影响就是一个例证。

毋庸讳言,公共选择过程就是民主过程。国有资产“退出”过程要公开、公平、公正,没有民主是不行的。这也就是中共十六大在加快国企改革的同时提出推进社会主义民主建设的道理。

如今不少学者鼓吹以“经济民主”矫正市场经济中缺乏“平等”之弊。其实如果要讲“经济民主”(其他领域的民主另当别论)也只有在转轨过程

中才有意义:市场经济讲的是自由交换而非“多数决定”,在逻辑上自无所谓“经济民主”;计划经济本质上是一种“父子经济”,“儿子”固然不能选择“父亲”,“父亲”却也不能不照管“儿子”;而既然反正不管谁做“父亲”,“儿子”们都能得到保障,选择“父亲”的权利似乎也不那么必需。这样也就谈不上“经济民主”。只有在由后者向前者的“转轨”中,人们不能再指望看守者承担“父亲”的责任,自然就要对交给他看守的“家产”多留意,如何处置也得跟大家有个商量,不能由看守者任意行使无“父责”的“父权”了。“统治者的权力来自被统治者的同意”这样的民主理念,无论在市场经济还是在计划经济中都并非一种经济理念,唯有在转轨经济中它自然地具有了经济意义,这就是看守者的权力必须来自公民们——所有者的同意,代理交易必须经过被代理者的委托并接受后者的质询与监督。“父子经济”时代有名无实的委托代理关系,在转轨时代需要名实相符。不是吗?只有通过经济民主实现公正地“退出”之后,那时才能形成“亲兄弟,明算账”的正常交易秩序。

因此,一位转轨经济学家曾经说过:“民主国家无论以怎样的价格向无论什么人出售国有资产都是合法的;而不民主的国家无论以怎样的价格向无论什么人出售国有资产都不合法。”这话是过于极而言之了,但从逻辑上讲不能说没有一点道理。其实应当说,民主国家也远不是无论怎样出售公共资产都合法,但公共资产“退出”的合法性有赖于名实相符的委托代理关系,即有赖于公共选择或曰有赖于民主(哪怕是间接民主,但不能是“替民做主”),则是千真万确的。

如今从事国有资产“退出”事务的官员常常抱怨工作难做,说是无论怎样成交社会上都会有说词:什么样的价格都嫌低,什么样的买主都被怀疑是“内部人”,什么样的善后措施工人都有意见。而一旦意见闹大,你就成了替罪羊。其实我们哪里得到过什么好处?造成这种状况的原因当然可以有很多说法,或者怪人们觉悟低,不懂得“看成败,人生豪迈,只不过从头再来”的大道理;或者说人们失落了“优秀的传统文化”,忘记了“父亲让老二上大学、老大打工供养他,只要认同大家庭就不会觉得不公平”的古训;或者人们吃惯了大锅饭,患上了“红眼病”,养不成“市场观念”与“风险意识”;或者工人落后了,反不如“保守的农民”当年订生死文书按血手印

也要冒死冲出人民公社限制；当然，也可能“穷庙富方丈”的事例太多，借改革之名监守自盗者糟踏了转制的名声，致使好人也受连累被怀疑；或者国有资产定价与“找主”在技术上都是难事，很难说什么样的价和什么样的主是合适的，什么样的价和什么样的主就不合适，于是也就无论怎么样人家都会有说词。等等。

但在笔者看来，最根本的原因，还在于缺少那种“名实相符的委托代理关系”，没有这种关系，人们总有理由对“看守者交易”感到不放心。交易权利的合法性如果引起怀疑，那的确是什么样的交易价格和什么样的买主都难以让人满意的。而交易权利的合法性如果能够确立，其实价格与买主怎么会成为问题？一位经济学家曾经说过，只要有讲价的自由，“世上哪有卖不出去的资产”？的确是这样。但问题恰恰在于，看守者既不是卖自己的东西，又没有令人信服的委托代理关系，这“讲价的自由”从何说起呢？

应该说，为了使国有资产的“退出”过程具有公信力，各级政府与社会各界都想了不少办法，做出了很大努力，也取得了明显的进步。例如重庆市打算设立产权交易所，明确规定国有产权必须进场交易，场外交易无效。一些地方还成立了评估公司为国有资产定价。这些做法比过去一些案例中决策者靠下红头文件用行政权力来“界定产权”给内部人，无疑要理性得多。但是这些办法的局限性仍然很明显：首先“产权交易所”本身有没有委托代理关系不清晰的问题？如果这个问题没有解决而又用它来垄断产权交易活动（可能还免不了要从中收取费用），那恐怕会令人想起旧时有权势者在自己势力范围内指定地点聚赌抽头的故事。

同样，评估公司本身的公信力也是个问题。市场经济国家的资产评估公司与会计事务所之类的中介评估机构本身是独立的服务业企业，靠同类企业在市场竞争中以其评估质量赢得客户来建立信誉。就这样也还偶有如最近美国安达信会计公司那样的丑闻出现。我们的评估公司如果是官办的，靠其来评估官营资产本身就有个因缺乏独立性而无法证信的局限；如果是私营的，在目前这个存在严重诚信危机的幼稚市场上如何取信于世也是个问题。但更重要的是，即便是非常技术化的评估也只能成为交易谈判的基础，最后的成交价还是要在讨价还价中产生，因此仍然需要一个受公众委托代表公众利益的“卖方”去议价。换言之，资产评估中介可以

降低交易成本，但它本身不能解决交易权利领域的问题。一个常识是，未经我授权的人能够哪怕是根据可靠的评估价，就擅自出售我的东西吗？所以，议价技术的进步当然是值得肯定的，但它并不能取代公共选择、委托代理关系与民主在确立“退出”公正性上的地位。

当然，民主对于国有资产公正“退出”是必要条件，但并非充分条件。俄罗斯的教训既表明那里的民主还不健全，也表明对于公正的转轨而言仅有民主是不够的。例如，“退出”作为一种程序需要法治来提供基本的规则，可是我们的“产权明晰”、“乡镇企业转制”、“国有资产退出”已经进行了很久，却一直处在“少说多做”、“只做不说”、“摸着石头过河”的状态。这倒不见得会影响“进度”——“只做不说的转轨”也完全可以雷厉风行，一点不亚于说得多做得少的“休克疗法”。只是这样的做法难免有过浓的暗箱操作色彩，很难做到公正。当今世界，经济转轨虽已是大趋势，但“自发私有化”无论在东西方还是在转轨国家都是个贬义词，就是这个道理。

尽管如今已有“立法太滥，有法不依”之说，但是对于处置公共资产这样的大事，我们是不是应该先立个法呢？比方说叫《国资退出法》、《产权明晰法》，不管叫什么，它应该既体现公共委托与监督下代理交易的公正精神，也有关于资产评估、公开竞价、过失问责等程序性规定，以便“退出”过程能够合乎程序正义，并进而在这一基础上（而决不是破坏这一基础）尽可能争取实质正义。

“减员增效”与“就业优先”的“辩证关系”

——国有资产“减值”妙诀

笔者最近听说一个故事:某个国有企业,原先有1000多职工。中共十五大以后,企业开始了“改革攻坚战”,主要内容是“减员增效”。当时并没有搞产权改革,厂子仍然是“国家”的。在“国家”面前谁能讨价还价?而且既然产权未变,没有“私有化”的嫌疑,自然也避免了意识形态风险。于是改革进展顺利,职工们纷纷“看成败,人生豪迈,只不过从头再来”地加入了下岗队伍,两年后厂里只有300多职工了。冗员既减,效益自然也就颇有改善。

这时,“国有资产退出”的产权改革适时启动了,企业开始搞“两个置换”(资产由国有“置换”为私有,职工由“全民身份”“置换”为自由雇员)。但是问题来了,企业效益既然改善,在产权市场上它的资产价值自然上升。按照产权改革应当促进“经营者持大股,经营者中又提倡法人代表持大股”的原则,当时是想搞MBO(经理买断制)的。可是无论按市场竞价还是搞资产评估,这企业都太贵,“M(经理,manager)难以BO(买断,buy out)”,“置换”有困难。而且按理说,企业效益改善资本增值,证明经理是“能人”有功,现在反而让他出高价,那反不如“穷庙富方丈”先把企业搞垮以便贱价买进然后再妙手回春了,这岂不是奖庸惩能、奖贪惩廉吗?好了,这时据说上面有精神,企业改革应当“就业优先”。只要新企业主允诺不减员,“置换”价格好商量。于是该企业以很低的内部价成功“置换”给了其原负责人,而且是采取以未来股权红利逐年抵扣的办法来支付这一“购买”。于是一位官员就这样在没有竞价对手也不作任何现实支付的情况下“空手套白狼”,成了这个盈利企业的老板。

有人说这是“半卖半送”、“明卖实送”。当然看起来这项交易是有条件

的，亦即“购买者”承诺对已经“减员增效”后的（而不是“减员”前的）企业现有员工的就业负责——这被认为体现了“就业优先”。

笔者不知道这种做法有没有典型意义：先在不搞产权改革保持“国有”状态的条件下运用国家权力来实行“减员增效”——这当然比发达市场经济国家那种民间老板与工会就裁员问题反复讨价还价的“笨办法”聪明得多。然后再在接下来的产权改革中以对剩下来的人“就业优先”为理由实行内部人减值“置换”——这无疑也比开放式的竞价拍卖更有利于前官员——现老板。有人说，这体现了“减员增效”与“就业优先”这两个原则之间的“辩证关系”——经过这样一番“辩证”，国有资产大大缩水，“置换的困难”迎刃而解；而工人的饭碗该丢的还是得丢——只是得“提前”丢，不能给产权改革后的官员——老板添麻烦。

这种“辩证关系”基础上的改革算是“渐进”呢还是“激进”呢？我不知道。但我知道许多中东欧转轨国家也讲“减员增效”，也讲“就业优先”，但他们似乎没有那么聪明地发现两者间原来可以有这样奇妙的“辩证关系”。一些国家，典型的例如民主德国，对卖不出去的亏差企业的确常常按市场规则实行减值处理，直至以一马克“象征价格”拱手相送，而以接受者承担某种义务为条件：或者直接承诺安置就业，或者承诺规定数额的资本更新投入与资本扩充投入（实际上也就是间接承诺支持就业）。这种承诺通常是利益有关者如工会参与谈判的结果（在波兰、罗马尼亚等地尤其如此），并且由这种利益博弈机制保证其结果具有约束力。这种做法无疑也是“就业优先”——但不同之处在于他们无法在“一马克交易”之前先以国家权力搞“减员增效”为未来的企业主消除“负担”。另一方面，像匈牙利这样的国家则着重通过公开竞价出售来尽可能多地回收国有资产变现价值，从而允许购买者自行与工会协商“减员增效”——但这样一来，购买者就不可能以就业承诺为由白占国有资产的便宜了。

实际上，“减员增效”以改善公司治理，“就业优先”以实现社会的和谐稳定，这两个思路本身都并不错。而且两者间的矛盾也往往不像表面上看上去那么大。例如，在古典学派看来，按市场规律实行“减员增效”可以促进资本积累，而资本投资增长会反过来带动就业增加。凯恩斯学派则相反，认为以国家的积极干预来扩大就业，不仅能缓解社会紧张，而且就业

拉动消费，消费带动繁荣促进投资，资本的增加也就意味着相对达到了“减员增效”。而在现实生活中，到底当前先从“减员增效”入手还是先从“就业优先”入手，则是见仁见智，而且不同见解的背后往往是不同的利益群体与社会分野，需要民主政治下的利益协调机制来权衡利弊，实行最大限度符合社会长远利益并兼顾各方现实要求的选择。这里确实有某种辩证关系在焉。

历史与现实的经验值得注意。今天我们既有理由“减员增效”也有理由“就业优先”，但这两者能够形成什么样的“辩证关系”?这恐怕就不是就经济论经济可以解决的问题，而需要讲讲“政治文明”了。

平常看待"商人当官" 认真建设代议政治

2003年1月21日,42岁的私营企业主、浙江传化集团董事长徐冠巨在浙江省九届政协第一次会议上当选为该省政协副主席。就在该月早些时候,重庆力帆事业(集团)董事长尹明善当选为该直辖市的政协副主席。他们开创了中国改革以来"私企老板当上省级领导"的先例,一时成为媒体的热点。

徐冠巨、尹明善们在政坛上的崛起,无疑相当典型地体现了今日中国在改革中与时俱进的新面貌。虽然中华人民共和国历史上早期也有工商业者出任高级公职,尤其是政协高层职务,但是那时他们都是在旧社会取得工商业者身份的。而在新中国产生的私营企业主,改革前不是被视为"投机倒把"者就是"地下黑工厂"主,实际上被看成罪犯。改革后在市场经济大潮中私营企业从"地下"走到地上,由非法到合法,由名不正言不顺的"戴红帽"企业到光明正大地成为民间富豪。他们主持的经济不断发展壮大,由拾遗补阙而为"辅助成分",成为国民经济的重要组成部分。

相应地他们的政治地位也不断提高。在湖北黄石,2001年秋全市固定资产50万元以上、年销售收入500万元以上和雇工数25人以上的私营企业主中已有中共党员193人,占到总数的54.4%。这样高的比例倒不全是"允许资本家入党"的结果,而首先是由于"允许党员成为资本家"。上述355家私人企业有110家是"改制企业",其老板基本上是前国有企业负责人——亦即基本上都是党员。

1999年底据江苏省有关部门统计,连云港等三市的私营企业主中有858人是党员,比例高达42%。江苏扬州市郊区2000年共有私人独资企业主与股份公司的私人控股者627人,其中有党员148人,占到24%;其中独资老板中党员占15%、控股老板中党员占94.4%,即几乎清一色是党员。而

且企业越大，老板中党员的比例越高，私人老板中这24%的党员掌握着全区私企资产的大半与公私各类企业资产总额的1/3，其企业纳税占全区各类企业税收总额的52.3%。区党委组织部的报告称："业主党员已经在某种程度上履行了原来计划经济时代干部行使的职权。"

而在浙江永康市经济最发达的三个镇，早在1996年冬已有约20%的农村党支部书记是私营企业主。其中芝英镇72个村支部书记中有23人是私营企业主，占总数的32%。另有21人即29%属兼营企业，正在向真正的老板发展。换句话说，全镇党支书有3/5已是和将是"红色资本家"。另一方面，古山镇在此前三年新发展党员61人，其中老板就有35人，占57%。

可见，无论内地还是沿海，私营企业老板在许多地区都已成为除党政军人员外中共党员比例最高的阶层。尽管在全党中老板党员比例很小，但老板中的党员比例远远高于一般民众，也高于工人。早在2001年江泽民同志"七一讲话"之前五年，一些地方不仅老板入党早已不是问题，连老板当党的基层组织负责人也已司空见惯了。

这样徐冠巨、尹明善成为"省级领导"也就不再是什么突兀的事。笔者相信他们两位的成就与他们在当地经济发展与社会公益事业中作出的贡献是相应的。

但是毋庸讳言，"商人当高官"在我们国家的历史上容易引起议论。因为这不仅是1949年以来的政坛所未见，也是此前我国2000多年传统社会很少看到的。我们所习惯的不是"马上得天下"的武夫治国，就是"学而优则仕"的儒吏政治，而崇本抑末、贱商轻商是当然之事。士农工商，商为四民之末。即使那时也有"红顶商人"，却是由"红顶"而入商者多，由商而入"红顶"者不仅少，且往往不得善后。因此如今徐、尹两位先生虽然只位居政协，在人们的议论中成为"风口浪尖"中人也是有可能的。

人们往往容易从两极化的角度看待此事，赞赏者会认为这体现了我国民营经济的春天和私营企业家地位的提高，而担忧者可能会疑虑资本精英与权力精英的结合将导致劳工地位的下降。但是恕我直言，这件事正反两方面的意义也许并没有那么大。现代社会中的政治是开放的、非身份性的政治，传统政治参与中的身份资格限制，无论是排斥平民的贵族资格、种姓资格，排斥穷人的财产资格，排斥异端的宗教资格，还是"革命"年

代排斥“黑五类”的出身——“阶级成分”资格，都是违背时代潮流的。

而从政者代表谁的利益，主要取决于社会上哪些阶层和群体认同他的政治理念并通过选举而自主授权他成为自己的“代议士”。通俗地讲，就是在公民意志表达自由的前提下，谁认可你的主张并选了你替他们说话，你就必须对他们（选民）负责，于是你便成为他们的代表。而当权者本人的职业身份与“代表”该职业群体利益的委托授权完全是两码事。

在传统专制体制下，“内行整内行，整得更内行”是屡见不鲜的。秦之吕不韦，汉之孔仅、东郭咸阳，尤其是那个汉武帝倚重的敛财大师桑弘羊都出身于大商人，而摧商抑商、经济统制、盐铁官营就数他们搞得最厉害，可把那时的“私营企业”整惨了。明清两代奉旨大搞文字狱的，也都是学而优则仕的文人官僚，他们在深文周纳罗织罪名构陷同类时难道是“代表知识分子”？

换言之，没有真正意义上的代议机制，同行者“当选”的意义无非三种可能：一是纯粹作为政治装饰品即所谓“花瓶”。二是如果有了真实的权力反而可能出现“商人摧抑工商，文人罗织文网，农人‘驱民归农’”的现象。三是如果其权力果真代表了该行的利益，也有可能造成该行的特权化而形成一个有损于公共利益的特权等级，如同我国历史上“儒的吏化”形成的缙绅等级一样。无论哪种情况，都是与现代政治文明不相容的。

另一方面，民主制度下当选的美国总统里根不但出身贫寒，早年还当过艺员工会头头闹过罢工，但他却是战后美国最“亲富人”的一个总统，“里根主义”因此成为保守主义的代名词。相反，出身富豪的罗斯福搞了美国历史上最“亲穷人”的新政并因此被保守的富人攻击为“社会主义者”。肯尼迪更是出身于典型的超级富豪家族，但黑人民权、社会福利和弱势群体保护事业却恰恰是他在国内的主要政绩，他也因此被称为“罗斯福二世”。

可见所谓“同类代表同类”的说法是很成问题的。现代国家的确都有发达的职业团体如商会、工会、农会与各种同业公会等。有权自主组织（不是“被组织”）这类团体是公民权利尤其是结社权不可或缺的重要内容。而这些团体在社会利益博弈中的集体谈判功能，例如工会与商会在劳资关系中的利益代表功能也是非常重要的。但是这种代表性的基础也是民主

授权机制，而不是“同类代表同类”。受到自由劳工授权的人即使是非劳工（如我国著名的二七先烈施洋律师）也无疑可以代表劳工并维护劳工权益。

行业代表尚且不能化约为“同类代表同类”，超行业的公共事务代议制就更是如此。在超越利益集团间谈判关系的公共治理问题，尤其是国家公共权力建构问题上，民主国家通常都采取竞争性政党政治下的地区代表制即选区制，而不采用行业代表制即职团制。倒是历史上的德、意法西斯，西班牙佛朗哥和葡萄牙萨拉查专政，以及拉丁美洲的一些准法西斯体制都采用职团制(Corporatism)的政治统制方式，把人民按“一行一会”，“一业一会”的原则分别严密编制在一元化的、实际上是官办的行业公会中，实行以职团制取代选区制的所谓“拉丁式民主”或“日耳曼民主”。而历史表明这种“民主”总是离专制很近，而离宪政很远。

行业、职业代表制之所以有这些问题是因为：第一，公共事务中的行业代表制很容易演化为行业等级制。由于这种代表方式首先会遇到行业代表名额分配问题，而各行业中名额与人口比例几乎不可能平等，因此选举权的不平等和由此形成行业等级就难以避免。古罗马曾经流传下来许多农民业余执政官（如辛辛那图斯等）的故事，但早在西塞罗时代这已经只是文人怀古的谈资。事实上即使在小国寡民的古代农民城邦中，当选的治理班子也不可能是业余问政的庄稼汉占多数。一定要“同类代表同类”就只能规定某些下等行当许多人才能拥有一名代表，而上等行业法定代表比例就高得多。这样的社会必然是个身份等级社会。

第二，现代公民基本政治权利应当平等，而问政能力的差异客观存在。要协调这两者只能使不分行业的公民拥有同等的选举权与被选举权，可以不受行业限制地选择自己的利益代言人与权益维护者。而具有专业问政能力的职业政治家则靠公开展示政见和能力，在竞争中获得不分行业的选民支持以得到问政机会。自然，他们各自的政治理念不同会使他们各自拥有不同的行业、职业、阶层与其他利益群体的选民基础。但是，这不仅不要求他们与其基础选民职业相同，而且相反，问政职业化是他们充当“代议士”的基本条件。这还远不仅是个文化、知识水平的问题：不难理解，恰恰是一个自己不领雇主工资的人，才更有可能不受雇主的掣肘，而自由

地接受那些从雇主那里领工资的工人们委托、替他们讲话。而一个雇主喜爱的“熟练工人”如果说成为工会活动家尚且有困难，在一般性公共事务中接受工人群体的信任与委托而代表其利益就更难了。

工人如此，企业家或其他职业群体亦然。所以在发达国家，行业公会与政党各有其活动领域。尽管一般说来，倾向社会主义的左派政党(社会党、工党等)传统上多依靠工会的支持，而商会则往往更倾向于支持保守主义政党，但无论社会党还是保守党本身都不是职业团体，其竞选方式是地域代表制而非职团制，选出的代议者(议员)则是专业问政的人，而不是某个行业中的技术标兵、劳动模范。其实，如果没有代议制民主，得势者在“同行是冤家”的竞争中弄起权来恰恰会成为行内同仁的克星。而有了自主选择“代议士”的制度，人们完全可以委托专长于问政的行外人来维护自己的权益，就像在诉讼中人们都是委托职业律师而非委托同行作为自己的代理人一样。

今天人们在热烈地讨论人大代表职业化。其实这是在宪政框架下自然产生的一个问题。人大代表职业化说穿了就是基于宪政运作当中的基本矛盾：宪政要求公民有平等的政治参与权利，但实际上人们的参政能力是不相等的。有些人有问政的能力，有些人则没有。要想解决这一矛盾，就要允许人们自由地选择自己的代表。于是逐渐产生了一些职业代议人。有人注意到美国的参众两院议员中律师出身者占了很大比重，其次是记者、作家之类。但美国的很多律师之所以成为议员，并不是美国有什么制度规定律师有优先当议员的特权，更不是某个最高权威喜欢任命律师出身者，或者认为律师是个优秀职业因而多拨给职业代表名额。其实议员多有律师出身者的原因很简单：因为律师这一行干的就是职业代理人，因而代表别人说话的能力、维护委托者利益的能力特别强。所以选民们喜欢把自己的利益委托给他们去“代表”。显然，如果没有宪政民主这一基本制度框架，没有利益多元背景的选民自由挑选政见多元的候选人的机制，那么无论“议员”是职业的还是业余的，是律师还是什么别的职业出身，都不可能对政治文明产生多大的影响。

因此我们应当以平常心看待“商人当大官”。徐冠巨、尹明善们合法当选，自然可喜可贺。但这与企业家地位的提高(无论你是否喜欢这种提高)

并不是一回事。当然，今天在转向市场经济的中国，私营企业家的地位的确提高了。但其最明显的标志并非几个企业家当了官，而是各种商会组织的自治性有所加强。特别是一些发达地区的商会已经基本摆脱了改革前的工商联模式，而许多外资商会、港台商会更是一开始就与国际接轨，其提供组织资源、参与社会博弈、维护商界利益的能力确已大有进步，远非过去的工商联可比。在市场经济社会里这自然是顺理成章之事。

但是这种社会中的多元利益与价值应当有其平衡的代表机制。这种平衡的基础并非是职业“代表”配额比例，而是完善的公民利益表达权及其基础上的代议机制。应当承认，如今与商会的发达程度相比，我们的工会还几乎停留在改革前的模式中，而占劳动者绝大多数的农民、非国有工商业职工尤其是所谓“农民工”就连工会也没有。

在这种情况下，劳工群体（特别是无就业地户籍的外来劳工群体）维护自己利益的能力是太弱太弱了。在祝贺徐冠巨当选的同时，我们还应当注意到这一点。所谓平常心，就是既不要嫉富抑商，也不要嫌贫欺弱。而这就要求我们平衡地发展政治参与，认真对待由于市场经济的发展已经日益明显地提出了的代议制问题。

坚守底线

人同此心心同理，取经何必上西天

近日中央最高决策层作出决定，按贴近生活，贴近现实，贴近群众的原则推进新闻报道改革，压缩高层领导干部的外事出访活动，必要的出访也要简化礼仪程式，减少随员，以注重实效、精干、节约为原则。这些决定在社会上反响十分热烈，人们认为这是中共十六大以来，人大、政协两会以来我国社会政治生活中的诸多新气象之一。

改革开放以来，我国对外交往日益活跃，从各级领导干部、科技学术界与其他专业部门业务人员的出访，到公派与自费的各种留学、进修，直至民间的商务、劳务、旅游、探亲等往来都大量增加，而且增势至今保持强劲。这对于打破改革前我们的闭关锁国状态，促进中外文化交流，学习、引进国外先进科学技术与人文新知，推动体制改革与制度创新，抓住经济全球化的机遇并迎接经济全球化的挑战，都有着极大的意义。在持续升温的出国热中，民间自费出国作为个人行为或市场行为虽然也有适当引导的问题，但主要趋势还是进一步放宽政策、提供便利。公务出国则不同，它属于公共事务，花的是纳税人的钱，与官风廉政关系极大，历来为社会所关注。在发达国家，对公务出国的规制有一整套办法。如美国实行费用包干制，国家领导人薪金之外每年有一笔数额固定的公务旅行费，超支了是要自掏腰包的。而北欧福利国家则对公务出国实行严格的财务监督，我国的媒体曾经报道过那里的一位部长由于公务出国乘机舱位逾等而丢官的事。

而我国的公务出国虽然也有许多严于律己的故事，但不可否认的是，近年来的腐败现象也越来越多地蔓延到了这个领域。一些地方与单位以出国“考察”为由随意挥霍公款周游列国。一些单位借业务往来为名组团出国，团队中与业务无关的官员倒比业务专家还多，甚至官员滥竽充数反

而挤掉业务专家，造成业务损失的事也时有所闻。一些地方把公款出国当作一种“待遇”私相授受，或者作为一种“福利”乱加安排。更有甚者，贪图“出国考察”的小便宜而在中外商务谈判中损害本国利益，甚至利用公务出国之机搞洗钱、资本外逃，等等。这些事情引起了群众的严重不满，损害了社会公义与社会和谐。中央如今出台的有关规定虽然直接约束的只是最高层，但其意应当是为整个公共权力部门作表率，开创新的风气。上行应有下效，相信各级公共权力部门也会跟进而出台有关措施，消除公费出国中的不正常现象。

实际上，专业性质的业务出国往往必不可少。但无明确目的的官员“出国考察”，确实很难说能起什么作用。当今的信息时代，只要不是有意闭目塞听，国际上的一般状况与世界潮流、时代氛围是并不难了解的。我们的改革改到如今，如果说当初的阻力主要来自某些过时的理论教条与僵化的意识形态，那么出国去开阔眼界倒也颇有必要。但是改革一旦深化到了涉及基本利益格局的重构，其主要的阻力就已经不是什么信仰问题，而是既得利益结构问题了。单纯“开阔眼界”很难说能对此起到什么作用。而对于既得利益结构问题，一些基本的公正规则其实是基于常识，基于超越“主义”与“文化”的底线伦理，属于“人同此心，心同此理”的范畴。这一切很难说需要经过“出国考察”才能得出。而一旦底线失守，出国“开眼界”恐怕只能受到感官刺激增加奢侈的胃口。我们知道有些人公费出国之后对外面的声色犬马香车美女花花世界印象深刻，津津乐道，甚至对人家的赌场与红灯区也颇有体验，唯独对于别人的民主法治宪政人权与市场规则等一套基本文明一无所知。这些人有的因为出国吊起了奢侈胃口而走向了腐败堕落，按过去的说法大概很能证明“糖衣炮弹”的厉害，其实发射这“糖衣炮弹”的大炮就是不受制约的权力本身，而公费出国受到的感官刺激倒也确实起到了引信的作用。

另外一些人倒不能说是腐败，但既得利益立场也使他们的“考察”眼光有所扭曲。一位朋友在周游美国与北欧一圈回来后发表见解说，美国的“自由主义”只讲个人自由、公民权利，忽视了社会平等，不利于保护弱者。而瑞典的“社会主义”只讲社会平等、福利保障，忽视了个人自由，不利于发挥效率。我们都不能学。听完高论后我对他说，是的，我也同意无论瑞典

的福利还是美国的自由我们今天恐怕都搞不了。不过您说美国的个人自由太过分,那么美国的社会保障如何? 您说瑞典的社会福利太过分,那么瑞典的个人自由如何?当代美国的社会保障体系已经相当发达。而瑞典的公民自由更是毋庸置疑的了。经常出国的您老兄可能已经不稀罕这么“低调”的社会保障与公民自由了,但是如果您不是只盯着“国际前沿”而是能够多关注我们自己的问题,真正贴近生活,贴近现实,贴近群众,您可能会发现这些“低调”的东西对一般老百姓还是非常有用的。有道是:

不求闻达于“国际”,但冀惠泽于黎元,人同此心心同理,取经何必上西天。

原始积累之敌与程序正义之友

马未到而成仁：双子星的陨落

哈佛大学哲学教授、20世纪末最有影响的古典自由主义思想家之一罗伯特·诺齐克于2002年1月23日在纽约去世，享年63岁。

法兰西学院社会学教授、"当代社会学大师"、法国"思想生活的伟大象征、反全球化运动的领袖和资本主义社会最尖锐的批判者"皮埃尔·布迪厄于同日在巴黎去世，享年71岁。

似乎真是造物主的安排，当今世界上一"左"一"右"的两位顶尖级思想家，竟在西历2002年新年之际、中历马年来临前夕分别在东西两半球同一天辞世。中国人爱说"马到成功"、"不成功则成仁"，他们两位该是马未到而成仁了：在完成大量著述、分别确立了各自在现代文明中古典自由主义与社会批判理论这两极中的巨擘地位之后，他们以并非高龄之年同时向"上帝"报到，似乎是要在主的面前汇报人间的"左右之争"去了。

两位学者都是终身勤奋的多产著述家。诺齐克自1994年被诊断患胃癌后，仍然勤于笔耕，先后出版了《理性的性质》(1995)①、《苏格拉底之谜》(1997)②与《恒定性：客观世界的结构》(2001)③三部著作。据说直到去世前

① Robert Nozick, The nature of rationality. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.

② Robert Nozick, Socratic puzzles. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.

③ Robert Nozick, Invariances: The Structure of the Objective World, Harvard University Press 2001.

一周，他还与同仁讨论学术并"批评了他们的著作"[1]。在今天看来并不算长的近30年著述生涯中，诺齐克总共出版了7部书：除了上述三部外还有《无政府、国家与乌托邦》(1974)[2]、《哲学阐释》(1981)[3]、《检验生活》(1989)[4]和《个人选择的标准理论》(1990)[5]以及一大批文章。在当今西方思想界，尤其是"后现代"思想界盛行晦涩文风、流行新造词语的潮流下，他以明快而雄辩的文风，严谨而彻底的逻辑，在古典自由主义与社会自由主义[6]的论战中独树一帜，奠定了自己在思想史上的地位。

而布迪厄的著述生涯比诺齐克长，著述的量也更多。他于1958年在当时还是法国殖民地的阿尔及利亚阿尔及尔大学开始学术活动，40多年的写作积累丰厚，仅被译为英文出版的专著就达23部之多！

怎样的分配才算得上正义

中国人认识诺齐克，多半是通过他的第一部著作，也是他影响最大的成名作《无政府、国家与乌托邦》的中译本。这本书以代表罗斯福以来美国新自由主义(社会自由主义)主流的罗尔斯"正义论"、尤其是他的"分配正义论"为论战对象，通过对罗尔斯的批判建立了古典自由主义正义观迄今

---

① http://www.news.harvard.edu/gazette/2002/01.17/99-nozick.html.:Philosopher Nozick dies at 63:University professor was major intellectual figure of 20th century.by Ken Gewertz and Gazette Staff.

② Robert Nozick,Anarchy, state, and utopia. Basic Books Inc.1974.

③ Robert Nozick,Philosophical explanations. Cambridge, Mass.:Harvard Univ.Pr.1981.

④ Robert Nozick,The Examined Life. 1989.

⑤ Robert Nozick,The normative theory of individual choice New York:Garland, 1990.

⑥ 当今西方像诺齐克这类强调自由贸易、充分竞争、绝对产权的思想，在美国常常被称为"保守主义"，但这些思想家大都不接受这个头衔。在欧洲这种主张多被称为"新自由主义"，但在美国，新自由主义却往往指罗尔斯所说的"政治自由主义"，即罗斯福新政式的政治自由加"经济民主"，而这恰恰是诺齐克集中批判的对象。从无歧见定义出发，笔者把诺齐克等人的立场称为古典自由主义，因为不仅他们自称坚持的是自由主义的古典立场，他们的批评者也认为罗斯福以前，尤其是19世纪的自由主义的确是持有这类主张的。而罗尔斯式的主张，自称为自由主义，批评者称之为"社会主义"，实际上这种主张比欧洲社会党的古典社会主义更"自由化"一点，而与如今吉登斯式的自由化了的社会民主主义较接近。社会党国际已经有把这种介于古典自由主义与古典社会民主主义之间的主张称为"社会自由主义"的说法，这大概是最不会引起误解的称呼了。

为止最明确的表述体系。

这个体系由三个原则构成,即一、“获得的正义”:最初财产的获得必须来源清白,不得来自强权掠取或诈骗。值得指出的是他讲的“最初财产”是指可以追溯到的初始状态,并不以一代人为限。换言之,一个强盗如果把他的抢劫所得通过合法的继承手续传给了儿子,那么即便儿子本人完全清白,也不能说他拥有这些财产是合乎公正的。二、“转让的正义”或曰交易的正义:财产持有过程中的每一次转让与交易也都是自由、公正的,没有强权或欺诈介入。三、“矫正的正义”:持有的正义必须是可以追溯的完整链条,只要其中一环是不正义的,则此后即使每次交易都合乎公正,其结果也不正义。而对于不正义的结果,应该根据“正义的历史原则”予以矫正。

依据这三个原则,诺齐克首先批评的是罗尔斯的“分配正义论”。他认为如果一个所有者最初财产的来源是清白的,其后的每次财产增值又都是来自公正的自由交易而无任何欺诈与强取,则他的最终所有无论多少,都是公正的持有,不应受任何限制。他如果自愿进行公益资助或慈善投入,当然应当称赞。但社会或国家没有理由以强制性的“二次分配”来取富益贫。

然而另一方面,诺齐克的说法,尤其是他关于正义链条的可追溯性以及“矫正的正义”原则的提出,也使他成为迄今为止从自由主义立场出发批判乃至主张“矫正”“原始积累”时代的历史不公正的代表人物。诺齐克对妨碍自由竞争的一切“抑强扶弱”政策都持反对立场,但他认为,美国对黑人(其实也包括印第安人等)实行的特殊照顾和扶助政策是正确的,因为这体现了对黑人历史上遭受的不公正的某种“矫正”。当然诺齐克也承认,在技术上如何确定“矫正”的适当程度,这个问题他无法解决。

在美国以及西方发达国家的现实条件下,在以“福利国家,还是自由放任”为主要“问题情境”的讨论中,诺齐克理论的现实意义当然首先是冲着罗尔斯式的社会自由主义或“自由左翼”来的。罗尔斯式的自由主义在美国长期以来主要是受到“社群主义”和左翼思想界的批评,而诺齐克的批评则来自相反的方向。因此人们把诺齐克与哈耶克、波普、弗里德曼等人并称为右派思想家,是不难理解的。

原始积累之敌与程序正义之友

但是在处于原始积累时代的社会，在转型期国家和市场秩序民主原则尚未实现的条件下，在既无民主福利国家也无法治下的自由放任的条件下，根本谈不上罗尔斯与诺齐克之争的现实性。这样，诺齐克思想的上述后一方面意义就值得重视了：在建设市场经济的过程中，坚持“获得的正义”与“交易的正义”，并对那些违反上述正义原则的事情实行“矫正的正义”，就成了当务之急。如果我们的市场经济做不到获得清白、交易公正、矫正有力，那我们难道不是比诺齐克还要“右”得多吗？在这种状态下人们还有什么资格批评诺齐克之“右”，有什么资格妄称“左派”，妄称罗尔斯、社会民主乃至更左的理想主义？

一位新左派朋友曾经撰文大骂那些主张保障民营经济的资产所有权的人，说是他们应当自问是否愿意堕落到与诺齐克为伍的地步？然而这位朋友回国后一次私下谈话时却承认：诺齐克的说法在西方显得十分“保守主义”，但拿到我们的条件下，那简直太革命太过理想主义了！

的确，在美国面对诺齐克的批评，罗尔斯会反驳他并坚持自己的分配正义论，但他会反驳诺齐克的获得正义、交易正义与矫正正义吗？特别是如果在原始积累的社会条件下？当然不会。其实在这场论战中罗尔斯与诺齐克都已表明，他们在“第一公正原则”上是一致的——诺齐克的“正义链条”正属于这一原则。只是在“第二公正原则”（基本上可以说就是分配正义原则）上有分歧。可见，他们的争论还是在一条共同底线基础上展开的。

其实何止罗尔斯与诺齐克？就连与古典自由主义相对的“古典社会主义”——比今天的社会党左得多的、本来意义上的社会主义，包括马克思，作为现代文明中的思想家，他们与诺齐克这样的自由主义者也仍然有共同持守的底线。

诺齐克与包括卡尔·波普等人在内的许多当代自由主义思想家一样，早年也曾经是“社会主义者”。据其自述，青年诺齐克是在研究生时代通过阅读哈耶克、弗里德曼等人的著作而从一个激进左派成员转变为“彻底的自由主义”者的。但是他一直不喜欢被别人称为“右派理论家”。实际上至少在伦理方面，西方左派的激进个性解放观点与右派的传统伦理保守主

义形成鲜明对比，而诺齐克在这方面一直持有他作为左派青年时十分典型的个性自由立场。1978年，即他被称为右派理论家的第一部名著《无政府、国家与乌托邦》发表4年后，他还在《纽约时报杂志》上撰文批评右派说："右翼人士喜欢标榜自由市场观点，然而在像（否认）同性恋者权利这类事例中他们却表现得很不喜欢个人自由——尽管在我看来自由应当是一个互相联系的整体。"

实际上，就是他那被认为是典型自由派观点的"获得正义优先"论与"正义链条"学说，也与包括马克思在内的许多现代左派（而不是"反现代的左派"或"我大清"的"左派"）思想家并非不能相容。当代美国著名的新马克思主义者J.E.罗默曾指出："剥削"的概念能证明资本家占有剩余的行为不公正吗？只有当导致这种占有的初始资源分配不公正时，这种证明才是可能的。马克思就是这样认为，因为资本家的最初财产是通过掠夺和圈地而得来的。"但是，如果存在纯粹的资本主义，在那里财产的初始不平等是由各人工作努力程度、技术、冒险精神、或者还有运气的不同造成的"，那么此后在公平交易中形成的阶级结构与财富不均是不公正的呢，还是一种正当的差异？[①]20世纪70年代末到80年代，西方的新马克思主义者中还为此就"马克思主义者应当接受'干净的'剥削吗？"进行了热烈的讨论[②]。主流的看法似乎是，对那种"纯粹资本主义"或"人民资本主义"中的"干净"剥削，即不包含权力掠夺与信息欺诈而在公平的交易与自由的分工中形成的剩余分配，"马克思主义者"应当可以接受。当然在遗产继承等方面需要有限制，以免扩大先天的而不是作为公平竞争结果的不平等。

事实上，正如罗默等人指出的，尽管马克思对资本主义的批判无疑具有强烈的道德激情，但就叙述形式而言，马克思对资本主义不公正性的谴责主要是就历史上资本的最初取得即所谓"原始积累"而言的。而当他预言资本主义将会灭亡时，他强调的原因并不是道德性的，而是结构性的

① J.E.Roemer, Marxian Value Analysis. in The New Palgrave: A Dictionary of Economics. ed.. by J.Eatwell, M. Milgate, and P.Newman, London: Macmillan, 1987.Vol.III, p.386.

② Cf: G.A.Cohen, The Labor Theory of Value and the Concept of Exploitation. *Philosophy and Public Affairs*. 8: 4(1979). Pp. 338~360. J. E. Roemer, Should Marxists be Interested in Exploitation? *Philosophy and Public Affairs*. 14: 1(1985). Pp. 30~65.

(资本有机构成必然提高和利润率必然下降,等等);他号召废除生产资料私有制时,也并没有明确地把这一号召放在公平性的基础上,而是放在效率论的基础上。

诺齐克与凯恩斯:马克思更喜欢哪一个

19世纪以来要讲资本主义的批判者,马克思当拔头筹。不过从上面的叙述中倒可以说至少有三点是诺齐克与马克思可以认同的:

第一,他们都痛恨以强权进行原始积累的"获得不正义"行为以及财富流转过程中以权谋私的"交易不正义"行为,并认为这是万恶之尤。现存的市场经济制度如果说可以从公正性上来挑战,那主要就是因为历史上可能存在上述两种不正义。

第二,对于符合获得正义与交易正义的持有,以及以这种持有为基础的、符合正义链条的市场经济,诺齐克认为是完全公正的。马克思则认为它在"形式公正"下隐含着"实质的不公正"。但这"形式公正"决不是可有可无甚至没有更好,马克思曾再三指出它比那种"权力支配财产"的制度,比那种"统治—服从关系基础上的分配"要进步得多——而且这种进步决不仅仅是"科学"意义上的,也是人道意义上的。换言之,他们都承认它至少是相对的公正性。

第三,与"保守主义"不同,诺齐克与马克思在个性解放问题上恐怕都可以算是左派。20世纪60~70年代西方左派运动中风靡一时的口号"要做爱,不要作战",受到许多西方马克思主义者支持,而"诺齐克主义"又何尝没有这样的取向?不少人指出,在伦理自由与经济自由问题上西方存在着四种传统:主张伦理自由、经济管制的是"社会主义",主张伦理管制、经济自由的是"保守主义",主张伦理、经济都自由的是"自由论者",而主张伦理、经济都管制的是"极权主义"。可见在伦理自由问题上,"自由论者"与"社会主义"有类似的、对立于"保守主义"和"极权主义"的立场,本是合乎逻辑的。

不过在发达国家,这些"共同底线"(尤其是关于公正的上述前两个认同)几乎已经是人们的共识并已经体现为社会现实了,以至于人们几乎可以不去谈它,而"底线之上的分歧"才是人们关注的。诺齐克与罗尔斯的分

歧尚且相持不下，更何况“右派”诺齐克与左派宗师马克思？在我们这里，在这种共同底线远未成为社会共识更未成为社会现实的状况下，不要说诺齐克与罗尔斯之争很难说有什么现实的“问题”背景，就是诺齐克与马克思，在我们面临的“真问题”面前难道有什么你死我活的对立吗？我们如今要反对的“获得不正义”与“交易不正义”难道不正是诺齐克与马克思都反对的吗？我们争取的获得正义、交易正义和矫正正义，亦即“正义的链条”难道不也正是诺齐克与马克思都赞成的吗？至于实现了这些底线之后，我们面临他们如今面临的问题了，那时再来凸显底线之上的分歧吧。

自由与公正的底线之上

——罗尔斯、诺齐克与布迪厄三人祭

随着转轨的完成,未来人们将面临一个产权明晰的常规市场经济。由于持有链条延长,"矫正"难度加大,罗尔斯正义的重要性将会凸显。然而如果当初缺乏诺齐克正义的约束,一旦"不准知之幕"被捅破,持有的正义性受到怀疑,无知之幕下的分配正义将更难运作:转轨中没有"诺齐克",转轨后就难有"罗尔斯"!

2002年11月24日,哈佛大学教授罗尔斯以81岁高龄去世。算起来他已是这年辞世的第三位西方重量级思想家。年初诺齐克与布迪厄这两位一"右"一"左"的大师在大西洋两岸同一天先后故去时,就想写一篇比较他们二人的文章。结果因事而有始无终。如今诺齐克与之论战的主要对手罗尔斯也与他们相聚天国了。当他们在那里俯瞰尘寰时,对以往的争论不知有何感想?

此"新自"非彼"新自"

应该说,三人中布迪厄最"左",但看看20世纪70年代他对波兰事件的态度,就可以知道他的"左"和我们这里的"左"其实大不一样。在当年面对"布拉格之春"的时候,他们其实是站在一条线上。只是到2000年面对"布拉格之秋"[①]时,诺齐克与布迪厄的立场便势同冰炭了。然而,没有当年的

① 2000年9月26日国际货币基金组织、世界银行在捷克召开联合年会,遭到各国反全球化非政府组织的大规模抗议。约15000余人包围会场、堵塞道路,并与上万名警察发生冲突,最后以会议提前一天草草收场告终。此事成为捷克继1968年"布拉格之春"以后又一次吸引世界注目的大事,号称"布拉格之秋"。

"布拉格之春",能有后来的"布拉格之秋"吗?要知道在2000年9月的布拉格街头"反全球化"示威中最活跃的捷克托派,在"布拉格之春"前的体制下曾被称为"托匪",那时他们是连活下来的权利都没有的,遑论示威了!

"布拉格之秋"是欧洲后冷战时代"反对新自由主义"运动的一波。布迪厄则是这个运动的教父之一,也是用"新自由主义"的帽子抨击"市场经济全球化"的倡导者之一。而罗尔斯在美国长期以来却被视为"新自由主义"的最大理论家。当然,此"新自"非彼"新自",在当时的美国,"新自由主义"是指罗斯福新政以来强调社会福利、保护弱者的自由主义,以区别于罗斯福以前主张充分自由竞争的古典自由主义。换言之,那时的"新自由主义"是"自由主义左派",而世纪末布迪厄抨击的"新自由主义"却是"自由主义右派"。也就是说,罗尔斯的论战对手诺齐克才是这个意义上的"新自由主义"者。

但无论此"新自"还是彼"新自"都是自由主义,正如无论自由主义还是社会民主主义都是一种现代公民社会理论一样。西方历史上曾有很长一个时期,经济上的国家干预、国家统制既不是自由主义,也不是社会主义的东西。而魁奈、亚当·斯密这样的自由放任论者虽不是任何意义上的社会主义者,但在马克思看来他们也要比柯尔贝、李斯特式的国家干预论者"进步"得多。19世纪欧洲的"福利国家"倡导者如英国的迪斯累利、德国的俾斯麦都是保守派政客和贵族代言人,不仅自由主义者与社会主义者都反对,而且从自由主义之右翼如伯克到社会主义之左翼如马克思都厌恶这种反民主的"封建社会主义"或"托利党社会主义"。直到20世纪初的俄国社会主义者,仍然认为自由民主而不搞什么社会福利的美国要比不那么民主的"福利国家"德国强得多,因此把争取"美国式道路"、反对"普鲁士道路"作为纲领。

"国家干预"何以成为左派主张?

后来国家干预成为左派——社会民主主义者的主张,那本是以宪政民主政体的完善为前提的,这就是20世纪初德国社会民主党的格尔利茨纲领与英国工党的"麦克唐纳社会主义"。而美国30年代的罗斯福新政,则是自由主义者转向国家干预的典型。罗斯福所在的民主党,19世纪时长期

以反对贸易保护、主张严格限制联邦权力而出名，那时它比其对手（共和党）更倾向于“自由放任”。而到罗斯福以后这一切倒了过来：民主党——自由主义更多地与凯恩斯式的国家调节政策相联系了。不言而喻，它同样以民主国家为前提。

我们可以把布迪厄与罗尔斯分别视为这两种反对自由放任的思潮之代表。尽管学理上的罗尔斯思想不完全等于政治上的罗斯福新政，而布迪厄更是既非社会党人亦非所谓“新马”的“另类左派”。他在阿尔及利亚以文化研究出道，后来也从知识社会学和文化人类学进入，主要以文化多元主义反对市场价值观的文化霸权的立场来展开他的社会批判。但是从他当年积极支持波兰团结工会的活动可知，他也决不是除了“新自由主义”什么都可以接受的。

而与这两者相对的，则是古典自由主义（在美国与罗斯福的“新自”相比常被贬称为保守主义，在欧洲与福利国家传统相比则被称为新自由主义）的立场。它在冷战后以世界性的私有化与自由贸易全球化的理论支柱而盛极一时，风靡各国，形成强大浪潮，但同时也受到西方知识界社会批判传统的指斥。

诺齐克就是这种古典自由主义立场的代表。尽管正如罗尔斯不等于罗斯福，诺齐克也不等于里根、撒切尔，他从早年左派经历中继承的伦理自由主张更与保守主义相扞格，但诺齐克的政治哲学的确为经济上的自由竞争提供了有力的伦理论证，对福利国家则构成了有力的挑战。但是，正如社会民主主义与自由主义之转向国家干预都以民主国家为前提一样，诺齐克首先也是政治自由、宪政民主的拥护者。在这个前提尚未具备以前，既不会有罗尔斯，更不会有布迪厄，当然也就谈不上他们三者的争论。

“左”“右”的底线

当今西方已经没有这样一种状态，但不等于西方以前没有，更不等于西方以外没有。如前所说，如果把自由放任和国家干预当作两个传统来看待的话，那么西方左派赞成国家干预，是民主国家已经完善之后的事。当年国家干预和自由放任两种传统分别可以上溯于早先的重商主义和重农

主义,后来则是德国历史学派和亚当·斯密学派。而那时的左派宁可自认为是上述“自由放任”经济学的某种继承人,也不会承认是上述“国家干预”经济学的继承人。甚至今天最正统的教科书不是仍然把亚当·斯密的“英国古典政治经济学”列为马克思主义的三大“来源”之一吗？而大概从来不会有人把李斯特的国家主义经济学与马克思扯上什么关系的。

这是为什么?其实道理很简单,在西方历史上,左派是社会主义者,但绝不是国家主义者——那时“国家主义”被公认为是右派,即俾斯麦式的主张。我们知道,现代左派所主张的福利国家是指,国家应该对人民多承担责任,如提供福利等等,但这并非就是主张利维坦[①],并非主张无限制扩大国家权力。而自由主义者担心的正是后者,他们反复论证的就是国家权力过大会威胁公民自由,因此主张严格限制国家权力,但他们通常不会论证国家应该不负责任。

那么,在什么情况下两者会发生对立呢？或者说,在什么前提下自由主义与社会民主主义的对立是有意义的呢?这个前提就是,国家的权力和责任在社会契约的基础上形成统一——国家权力来自公民们的授予,为的是对公民们承担责任。公民希望国家承担多少责任就相应地赋予国家多少权力。在这种条件下,国家的权力大,其责任也大;国家的权力小,其责任也小。于是,要求扩大国家责任的社会民主主义者和要求限制国家权力的自由主义者就产生了矛盾。

但如果这个前提不存在,如果国家并非建基于社会契约的原则上,那么,国家的权力和责任之间就不存在对应关系,就会形成这样一种状态,即国家的权力很大,而责任却很小,正如秦始皇有焚书坑儒之权,却不会负“从摇篮到坟墓”的社会保障之责,可谓既无自由放任,亦非福利国家。在这种情况下,要求扩大国家责任的社会民主主义诉求,和要求缩小、限制国家权力的自由主义诉求,又有何矛盾可言?而在限制国家权力的同时扩大国家的责任,即追求治权民授、对民负责的现代民主国家,就成为社会民主主义者与自由主义者的共同底线。

20世纪的欧美已经奠定了这个底线。在此之上便有了“自由放任还是

① 利维坦(Leviathan)字意为裂缝,在《圣经》中是象征邪恶的一种力大无穷的海怪,后被政治哲学家用以比喻强大的国家。

福利国家"的问题,有了现代"左""右"之争,有了"右派"诺齐克、"左派"罗尔斯和比罗尔斯更左的布迪厄,有了他们之间绵延不绝的论战。如今他们俱往矣。在苍穹之上俯视人间,他们会看到在那没有这种底线的地方,许多人也在学着他们的言词争执不休。

"分配正义":自由和公正的统一

如果说权责对应的宪政民主是现代左、右派的共同底线,那么同属于自由主义的罗尔斯与诺齐克,共同的基础就更大一些。

美国自由主义转向扩大国家的责任始于罗斯福。但罗斯福新政主要是以经济学理由实行国家的投资干预(即所谓凯恩斯主义)。而以伦理理由实行国家的分配干预在当时仍然是一种社会民主主张。直到罗尔斯,才建立了自由主义的民主国家分配干预理论。

罗尔斯把传统自由主义价值即个人基本自由、政治自由、宪政民主与程序正义列为"第一正义原则",而把在机会均等原则下尽量照顾"最少受益者"的分配正义主张列为"第二正义原则"。从这两个正义原则的序列看,罗尔斯是明确地肯定个人自由优先于分配正义的。这一"优先"在他的理论与"到奴役之路"之间划清了界限,因此罗尔斯的公正观仍是自由主义的。人们可以质疑他在个人自由优先的条件下"正义的分配"如何可能,批评他有乌托邦色彩,正如人们也可以质疑诺齐克"矫正的正义"在传统私有制下如何可行并指出其乌托邦色彩一样。但这两种学说中的乌托邦成分都属于"自由主义的乌托邦"而决非那种可能"通往奴役"的乌托邦。两者的区别是自由左派与自由右派之别,而非自由主义与社会民主主义之别,更非自由与极权之别。简而言之,罗尔斯的公正观是,自由优先,兼顾平等,即在过程公正的基础上限制结果不平等。而诺齐克则认为,自由即公正,过程公正即结果公正,因此限制结果不平等是毫无意义的。显然,自由与过程公正是两者的共同底线。

这里需要强调的是,罗尔斯的自由优先已经包含了过程公正优先。他反对"赢家通吃",主张承认公正的赢家,但也适当照顾输家,特别是在由于某种先天禀赋不足,虽然尽了努力仍成为输家时。照顾尽了力的输家并不是罗尔斯独有的思想,他的独特之处在于不是把它看成慈善,而是看成

一种权利。

罗尔斯与一般自由主义者一样从不混淆道德与权利，他强调“正当(right)”不同于“善(good)”，而且“正当”优先于“善”，在罗尔斯大力弘扬的“作为公平的正义”中，这种“正当对于善的优先(priority of right)”是一个“基本特征”。所谓正当优先于善，实即权利优先于道德。这意味着那种以追求“道德理想”为理由任意侵犯他人正当(但也许谈不上高尚)权利的做法是不正义的。罗尔斯还确认，个人权利也不能以集体功利为理由被剥夺。“根据正义，每个人都拥有不可侵犯的权利，即便为了社会全体的福祉，也不能无视这些权利。在合乎正义的社会中受到保障的各种权利，不能被置于政治交易和社会利益的计算之下。”这些观点无疑也是诺齐克同意的。

“无知之幕”，还是“正义之链”

其实不难发现，罗尔斯与诺齐克的分歧与他们的理论预设不同直接相关。

罗尔斯提出“分配正义”作为自由主义伦理的一个原则，是基于所谓“无知之幕”加“相互冷淡”的双重假设。所谓“无知之幕”，是指人们对自己与社会目前所处的状态，包括这些状态前因后果全然不知或者所知甚少，但这并不妨碍他们持有关于正义的信念并要求一种公正的规则。而所谓“相互冷淡”，则是一种既非性恶亦非性善的人性预期，即一个人对他人既无特殊的爱亦无特殊的恨，因此既无损人利己之心亦无助人为乐之念，只是各自在不谋害别人的前提下追求自己的尽可能大的利益。

当然，这些预设与经济学上所谓的“经济人”预设一样只是一种设问的逻辑前提，并不是事实判断。现实生活中既有强盗也有慈善家，但一种可行的经济制度安排只能是“先小人后君子”地从人们会理性自利出发，设想应当让他们在彼此尊重对方权利的前提下自由地交换以获得各自的利益，既不允许抢劫，也不能强求奉献——这与尊敬、褒奖志愿奉献根本不矛盾。

同样，“无知之幕”加“相互冷淡”也是罗尔斯设计正义原则时的一个低调预设。现实中人们对自己与社会目前所处的状态及其前因后果也许

并非无所认知，但这些认知通常是多元的，不同的认知之间会引起争议，罗尔斯认为一种普适的正义必须不受这种争议的影响，所谓“无知”在这个意义上实际是说无论你怎样认知，这种正义都能成立。显然这种正义必然是低调的，它不可能意味着尽善尽美的“人类大同”。但同时它又是有原则的，并非所有的“自生自发”状态都能经得住它的审判——这是罗尔斯不同于哈耶克那样由演进论推出自由放任论的“保守的自由主义者”之处。

而诺齐克则是从“持有正义的完整链条”的预设来展开立论的。这个链条由三个命题构成，即一、“获得的正义”：最初财产的获得必须来源清白，不得来自强权掠取或诈骗。这里讲的“最初财产”是指可以追溯到的初始状态，并不以一代人为限。一个强盗如果把他的抢劫所得通过合法的继承手续传给了儿子，那么即便儿子本人完全清白，也不能说他拥有这些财产是合乎公正的。二、“转让的正义”或曰交易的正义：财产持有过程中的每一次转让与交易也都是是自由、公正的，没有强权或欺诈介入。三、“矫正的正义”：持有的正义必须是可以追溯的完整链条，只要其中一环是不正义的，则此后即使每次交易都合乎公正，其结果也不正义。而对于不正义的结果，应该根据“正义的历史原则”予以矫正。

依据这三个命题，诺齐克挑战罗尔斯的“分配正义论”。在诺齐克看来，如果一个所有者最初财产的来源是清白的，其后的每次财产增值又都是来自公正的自由交易而无任何欺诈与强取，则他最终哪怕是富可敌国，也是公正的持有，不应受到指责。他如果自愿进行公益—慈善投入，当然应当称赞。但社会或国家没有理由以强制性的“二次分配”来取富益贫。

转轨国家的公正问题

在我看来，如果问题的背景是像美国这样的传统市场经济国家，那么罗尔斯的“无知之幕”加“相互冷淡”的设定应当较为合理。因为对于一个已经延续了几百年或更久的私有制社会来说，要对现存的持有状态考查其正义的历史链条是否完整，几乎是不可能的。而依据这种考查来实行“矫正正义”更是难以操作。所以连诺齐克自己也不否认，他建构的是一个“值得追求的乌托邦”。那么，与其在持有链条的正义性问题上陷入无解的

争论，不如像罗尔斯假定的，大家实际上对此无所认知，但知道我们现在要实践正义就行了。另一方面，对于已有的私有制而言"相互冷淡"的假设无论是否合乎实际，它至少是合乎逻辑的：因为在"你的就是你的，我的才是我的；我的不是你的，你的也不是我的"这样一种状态下，既不害人也不助人的生存方式即便不值得倡导，至少还是可以接受的。

但问题的背景如果是转轨中国家，情形就大有不同。首先，那里的私有财产体制正在形成中，并非祖产久远，不知所自，很难假设这"正在进行时"的产权初始配置对于利益攸关的人们会构成什么无知之幕(恐怕这里只能假设"不准知之幕"吧)。同时公共财富的"产权明晰化"过程具有强烈的外部性或负外部性：本来是大家的东西，你多拿了，我的就少了，反过来说也一样。如果在这里没有诺齐克主张的"获得正义"原则，那事实上就会形成"我的就是我的，你的也是我的"这样一种抢劫状态，这与罗尔斯关于"相互冷淡"的假设是完全相反的。从逻辑上讲，只有先打破"不准知之幕"，公正、公平、公开地完成了产权明晰化，在一个具有起码公信力的持有状态下人们才会不在乎是谁、依据什么而拥有某物，即满足于对当前的持有"不知所自"，从而建构起"无知之幕"。只有在"获得正义"的前提下确定了"我的是我的，你的是你的"，人们才会至少可以"相互冷淡"(或如罗尔斯不作预设但当然乐见的：相互友爱)，而不至于相互敌视。

没有"诺齐克"就没有"罗尔斯"

显然，在这样的问题情景下，诺齐克的正义观最具有底线性质，如果"诺齐克正义"尚且不能持守，又何论乎罗尔斯？惹不起过程不公正的权势者，只要求过程公正的清白富人服从"分配正义"，未免有欺软怕硬之嫌。而"第一正义原则"都维护不了，又谈何"第二正义原则"？前面说过诺齐克、罗尔斯都有点乌托邦成分，但在传统私有制下诺齐克更显得乌托邦一些(在那里"矫正的正义"难以实现，倒是罗尔斯的二次分配论更易实行)，而在转轨国家，更乌托邦的就是罗尔斯了——没有"自由优先"，哪里谈得上"兼顾平等"呢？

诺齐克的理论可以说是十分彻底的，清白的财产再多也不限，但只要追查18代祖宗哪怕一代有不义之财，"矫正正义"的悬剑就会落下。在传统

私有制下这样彻底的理论会导致乌托邦，但在转轨经济中既然产权是初始界定，获得的正义就是起码的要求，矫正的正义也不能说不可行。讲句大实话，转轨中的公正问题主要是针对“权家通赢”，针对最初财产来源不清白、此后的增值又是利用强权的人。诺齐克理论正是也只是冲着这而来的，而罗尔斯理论有一半是对着那些最初的获得清白，此后的增值又只依靠公正交易的人。这在当代美国是当务之急，在一个处于原始积累的社会恐怕就不是问题的核心了。

事实上，过程公正与结果平等的冲突(亦即自由与平等的冲突，或曰效率与公平的冲突等等)只是在自由秩序建立后才成为真问题。以诺齐克与罗尔斯之争为例，他们在“第一正义原则”上是一致的，只是在“第二正义原则”上有分歧。然而，设若他们面对的是最初财产来源不清白，此后的增值又是利用强权的人，罗尔斯与诺齐克还会有不同的态度吗?

当然，随着时间的推移，转轨的完成，人们将面临一个产权明晰的常规市场经济。由于持有链条延长，“矫正”难度加大。然而如果当初缺乏诺齐克正义的约束，一旦“不准知之幕”被捅破，持有的正义性将变得十分可疑。这时是冒着社会失序的风险强行“矫正”——这意味着一场革命，还是放弃一切正义原则承认任何既成事实——这不仅有良心的障碍，而且在民主制下能否为公众接受也是问题——就成为严重的两难。这时候可行的选择也许还是罗尔斯——在“无知之幕”的假设下实行一定程度的分配正义，以求得兼顾社会的稳定与公理的伸张。但是此前的转轨中诺齐克正义越少，此后的罗尔斯正义也就越难落实：毕竟那时社会是否愿意放弃“矫正”，并不都是可以事先预期的。

由此看来，我们是不是一定要把罗尔斯与诺齐克对立起来呢?如今这两个争论半生的正义论者都去了，能否坚持正义，还得看我们自己啊。

瞻前顾“后”

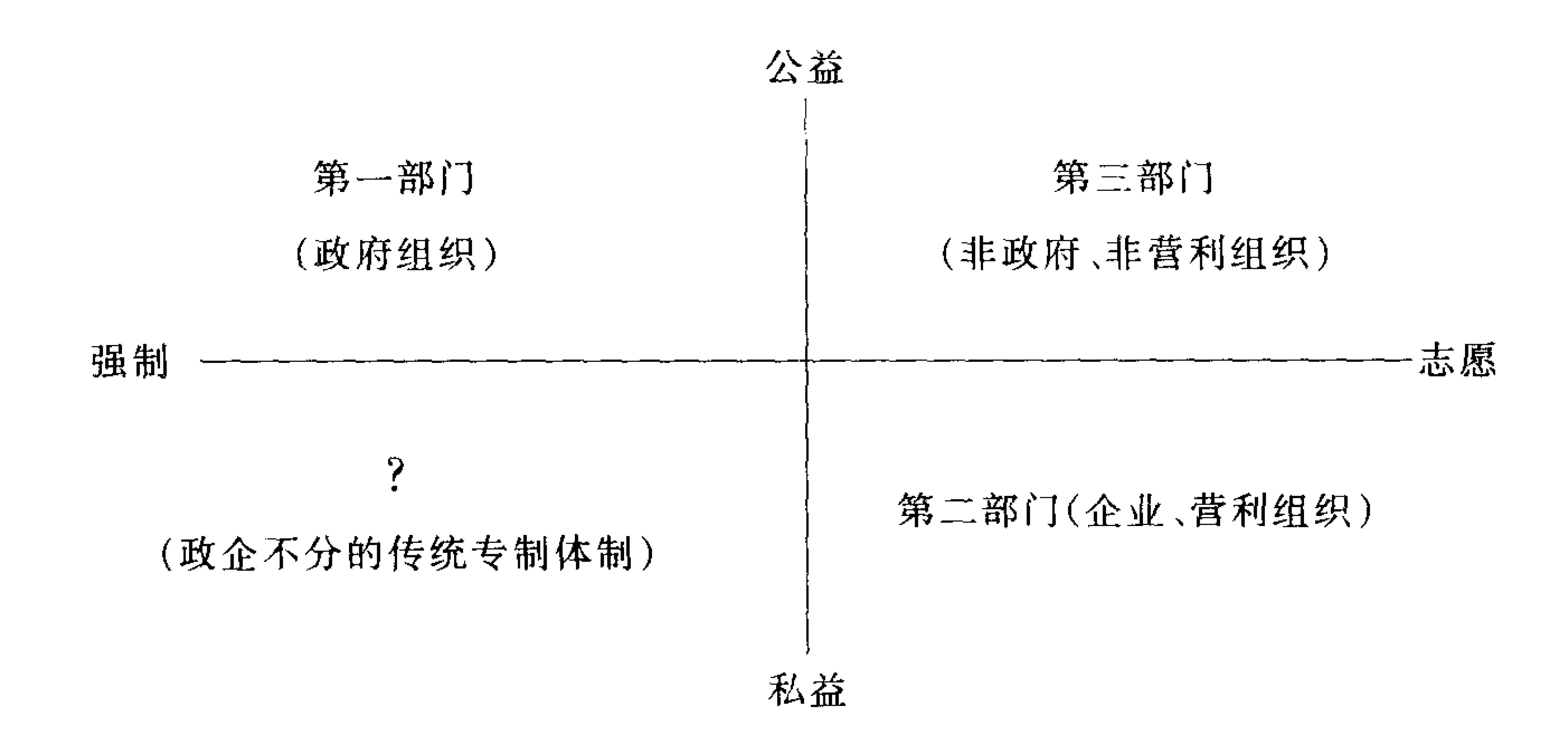
NGO 在中国:全球化进程与社会转型中的第三部门

一、什么是"第三部门"?

1995年"世界妇女大会"在北京召开,大会期间的"非政府组织论坛"引起不小轰动。中国人第一次在传媒中频繁听到NGO与"第三部门"等词汇。人们把中国此前已经出现的若干可以在一定程度上被认为有些民间色彩的组织与国际上蓬勃发展的非政府组织运动联系起来,促进了这类组织在中国的发育。

与大多数国家不同的是,NGO在中国是市场化改革及其相应的社会转型进程的产物,正是这一进程如今又使中国加入了WTO。随着中国的人世,"西雅图事件"以来国际上"NGO反对WTO"趋势对中国非政府组织运动有何影响?中国人应该怎么面对这"两种全球化"及其矛盾?

这首先涉及一个大问题:什么是第三部门?第三部门,现在有人称为"志愿者部门",有人称为"非政府组织"(NGO),还有人称之为"非营利机构"(NPO)。有人主张区分NGO与NPO这两个概念,有人则认为两者是一回事。我认为可以将这种既是非政府又是非营利性的组织看作一种具有逻辑一致性的现代社会产物,它是在社会政治经济发展到相当程度后衍生出来的。关于第三部门的范围和分类存在着不同意见,有分成30多种、50多种的等等。某些组织在有些国家算是第三部门的,在另一些国家就不算。但我们从人类组织的形成—运作机制和组织的功能目的而言,从逻辑上可以形成两个维度,由此来划分各个"部门"。请看下图:



图中纵坐标上端是公益,用经济学行话说就是提供“公共物品”。下端是私益,就是提供“私人物品”。图中的横坐标,左端是强制,右端是志愿(自由选择)。这样就形成了四个象限。先来看左上方:现代社会需要政府组织,不是为了给皇帝当管家替他经营“家天下”,不是为了某个人或某群人的私人利益,而是通过民主程序受国民的委托,来为大家提供公共物品,就是公益。政府运用公民授予的行政权力通过征税来获取资源,用以维护公共秩序、提供公共福利,以及从事国防与外交等对外维护国民公共利益的事业。而政府征税与行政运作都是强制性的,“福利国家”不同于慈善组织,就在于它是靠强制,而不是靠自愿的办法来分配资源,实现转移支付,提供公共物品的。亦即政府——现代民主政府——是“通过强制机制提供公益”的组织,在上图的坐标系中就是左上方那个象限,这就是“第一部门”或政府部门。

与此相对应,在发达国家,经济活动的主体是市场中的企业组织。上图右下方的象限代表这类组织,即“第二部门”,通常称为企业部门,或者营利部门。它按照自由选择,自愿交易,契约合意的市场原则运作,追求参与者自身利益的最大化(工人追求工资尽可能高,投资者追求回报尽可能高)。因此我们说它是“通过自愿机制提供私人物品”的组织。

再看右上方这个象限,即“通过志愿机制提供公共物品”的组织,也就是我们说的NGO或者NPO。可以这么理解,如果强调它跟强制机制的区别,那么它就是NGO,如果强调它的非营利性或公益性,那么它就是NPO。两者都是相对于政府部门和企业部门而言。为什么需要这样一个部门呢?

现在研究者一般认为是由于所谓“政府失灵”和“市场失灵”，特别是由于所谓“第二种政府失灵与市场失灵”。

什么叫“第二种”失灵呢？

本来，政府失灵通常指的是政府在提供私人物品上的职能失灵，比如政府办企业不仅没有效率，还往往导致权力“寻租”，造成腐败。于是人们要改革，“不找市长找市场”。这种“政府失灵”我们通常称为经典意义上的政府失灵。而市场失灵则通常指市场机制在提供公共物品上的失灵：由于公共物品具有“外部性”，回报与付出无法对应，如果靠利益驱动就会造成“搭便车”、“三个和尚没水吃”的困境。所以解决公共物品供给要“不找市场找市长”。这就是经典意义上的市场失灵。总之，市场在提供公共物品上是失灵的，而政府在提供私人物品上是失灵的。于是公益靠政府，私益靠市场便成了一般共识。这种意义上的政府失灵与市场失灵是互为解决的，即市场失灵之处可以指望政府，政府失灵之处可以指望市场，这样也就体现不出需要“第三种”组织了。

可是随着当代福利国家与自由市场体制这两种选择都出现问题，人们认识深化，又提出了“第二种市场失灵”和“第二种政府失灵”。所谓第二种市场失灵指的是：市场不仅在提供公共物品上存在着失灵，在提供私人物品时，市场也有一些功能缺陷。例如，主要由于市场经济条件下的信息不对称，消费者无法有效地识别商品品质，于是消费者权益保护就成了单靠市场交换不能解决的一个问题，需要有“消费者协会”这类组织存在。亦即仅靠市场提供私人物品有时候也会失灵。另一方面，政府不仅在从事竞争性私人物品的生产中存在着失灵，在公共事务方面，政府也有失灵之处。例如，按照现在的一些研究结果，民主政府的社会政策往往有一种“中位取向”，作为受选民委托者，它往往体现大多数选民的利益，而不能很好地满足社会中那些弱势群体，以及其他特殊群体的需要。因此政府提供的公共服务往往有许多空缺，例如妇女、儿童、残疾人、赤贫者的保护等等。而这些人的利益又是最需要关切的。同时还有人认为，即使政府能够提供的服务也有个效率与成本问题。不管什么性质的政府，作为雇员机构都具有官僚组织的弱点，运作成本高，容易导致浪费与文牍主义。因此需要别种公共组织介入，它们是志愿服务形式，有特殊的热情而不是冷冰冰的

“公事公办”,成本也较政府要低。还有人指出,社会除了维持一般意义上的公共物品供给外,还应该有追求理想的先锋式“实验需求”,而唯利是图的市场组织(企业)不会去做这类无利可图的事,政府组织用强制机制做“社会实验”则可能导致危险的乌托邦灾难,所以,志愿者组织就成为这类实验的合适手段。实验成功社会可以受益,实验失败社会也不会受害。

这样社会就需要所谓第三部门,即“通过志愿提供公益”的NGO或NPO。在发达国家,这是在现代第一部门和第二部门高度发展成熟后,这两个部门的失灵充分表现出来以后才产生的现象,我们可以称之为一种“后现代”现象。它的产生与发达国家两种通行模式的危机密不可分,也就是所谓20世纪30年代经济大萧条引发的市场体制危机,和70年代后所谓凯恩斯主义及福利国家的危机,这两种危机促使人们去探索一种新机制。在国家—政治领域就出现了“既不是自由市场,又不是福利国家”的“第三条道路”取向,而在社会生活领域,第三部门便应运而生。可见它的逻辑前提就是现代社会中的市场失灵与政府失灵——这里要强调“现代”这两个字,也就是说它是现代福利国家的失灵,规范竞争的公平市场的失灵。然而,在社会还没有形成规范的第一、第二部门的时候,又会发生什么情况呢?

这就要提到上图中左下方的这个象限了。这就是“通过强制机制提供私人物品”的“第四象限”(英语“部门”与数学中的象限是同一个词sector,所以也可以说是“第四部门”)。这个象限在当代第三部门理论中是没人提到的,因为这个问题对于现代发达国家来说已经不是一个问题了。在民主制下,由公众授权的强制机制只能用于公益;而在法治下的规范市场中,私人物品只能通过自愿交易获取。无论哪种情况,强制机制原则上都是不能用于私益的。

但是对于非现代国家来说,它就是个大问题。在欠民主的条件下,不受制约的官府强制机制并不是只能用于公益的。行政权力在传统专制体制下往往成为私人利益、小集团利益的提供者,而不是公益—公共物品的提供者。古代所谓的“家天下”就是这个意思。例如,刘邦当初本是个二流子,他父亲斥责他说,你看你整天游手好闲,而你哥哥就挣下了多大一份产业!后来刘邦当了皇帝,把他父亲接到长安,得意地说:“我这产业比我哥的多吧?”天下既然是他私人的产业,不受制约的权力就成了提供私人

物品的工具。前蜀皇帝王建曾说：“提三尺剑，化家为国。”明末思想家黄宗羲也讲过，专制帝制下“天下如产业，人皆得而私”。这都是说强制机制提供私益的事。

另一方面，那时的“市场”缺乏契约自由、公平交易的法治基础，盛行马克思所说的“权力捉弄财产”的规则，强权垄断、欺行霸市、仗势豪夺并不稀奇。正如白居易《卖炭翁》诗所说的：“一车炭，千余斤，宫使驱将惜不得。半匹红纱一丈绫，系向牛头充炭直”。这样的“市场”提供私人物品远不是仅仅通过自由交易，它在很大程度上是以权谋私、“寻租”索贡的场所。

总而言之，在现代民主与现代市场体制尚未形成的不发达状态下，强制手段可以用来提供私人物品而非提供公益（因此那时的官府尚未形成“第一部门”），私人物品也可以通过强权而非通过自由交易来获取（因此那时的“市场”尚未形成“第二部门”）。这两者综合，恰恰就是上图中的“第四”象限，即那种政企不分的传统专制体制——“通过强制机制提供私益”的机制。而所谓现代化过程，就是要消除这个“第四部门”，即一方面通过民主化进程使强制机制只能用于提供公共物品，“家天下”变成“公天下”，从而形成第一部门——现代政府组织；另一方面通过市场化进程使私人物品只能通过自由交易来提供，“卖炭翁”变成自由交易者，从而形成第二部门——现代企业组织。只有在这两者产生之后，“第三部门”才能有真正的社会基础。那时第一、第二部门都解决不了的问题，就可以试图通过第三部门来解决。如下图所示：

公益（公共物品）
（民主）政府失灵
第一部门（政府组织）
第三部门（非政府、非营利组织）
民主化
市场失灵
强制
志愿（自由行为）
“第四”领域？（政企不分的传统专制体制）
第二部门（企业、营利组织）
市场化
私益（私人物品）

可见，第三部门是一个与传统模式相异的全新组织形式，美国学者萨拉蒙称之为现代民族国家之后的“全球社团革命”。据说工业化发展模式要求民族国家，而后工业的可持续发展模式则要求发展跨国的第三部门组织。虽然一般谨慎的学者认为它应当与第一、第二部门互补互动，而不是向这两个部门挑战乃至试图取代它们。但毋庸置疑，对于最激进的第三部门活动家来说，被认为可以解决“政府失灵”、“市场失灵”的这类组织在实践中发展为挑战现代民主政府与现代市场机制的尝试，并不是不可理解的。尤其在福利国家式的社会民主体制也积弊日显、传统左派运动陷入低潮，而作为主流现代性的现实资本主义体系又确实存在诸多毛病的情况下，当代国际上的第三部门运动大有发展成为“另类左派”运动之势。在近两年“NGO反对WTO”的国际行动中，国际NGO组织一方面以其“无国界”行动和与会议举办国政府的冲突，显示了它对现代民族国家体制的冲击；另一方面又以其激烈反对WTO、IMF与WB等市场经济全球化体现者的姿态，显示了它对现代市场秩序的抵制。

二、相反相成的“两种全球化”

当今国际上第三部门运动基本上是两类组织的整合：一类是成员利益维护组织，例如各种行业组织，像工会、农会、行会、商会之类，以及各种社区组织、消费者组织等等。这类组织的起源较早，早在人们不知第三部门为何物的历史时期就已经有了。工会争取的福利对于投身工会运动的个人而言是具有外部性的（与受雇于企业可以是单纯为自己打工挣钱不同），亦即具有公益性。但对于工人群体或会员群体而言这种利益又是内部性的，因此它并非纯粹的公益组织。一般地说，这类民间结社是现代第三部门的历史渊源，如今也是广义第三部门的重要组成部分。但仅有这类组织是不能构成现代第三部门的。

另一类是纯粹公益性志愿者组织，有的学者称为非成员的志愿公益组织。所谓“非成员”不是说没有成员，而是说它追求的目标，或者提供的公共物品并非光由成员内部来享受，而是更广义的公共利益。这方面的例子像环保组织、人权组织、妇女权益保护组织、少数民族权益保护组织，以及形形色色的扶贫、慈善、公益基金、发展促进、文化交流组织，等等。这类

组织可以说是现在所谓第三部门的核心,也可以说是狭义第三部门。它的兴起是现代第三部门运动真正形成的标志,也是使前述成员利益维护组织具有第三部门运动性质的关键,尽管它们的资源总量可能并不比成员组织拥有的资源总量多。

但无论哪一类第三部门组织都必须有"以志愿求公益"的机制,包括志愿者的人力服务和自愿的公益资金捐助。尽管除此之外这类组织往往还有非纯粹志愿资源(如间接来自权力系统的政府拨款和部分带有交易性质的受薪职员)和非纯粹公益目的(如前述的成员利益维护)的成分,但如果完全没有"通过志愿提供公益"的机制,那是不能算第三部门组织的。

这样我们就不难理解"NGO反对WTO"的历史背景了。按照以前的分析,NGO本身存在着一个由成员利益到非成员利益的过渡问题。从工会、商会这类比较早期的成员组织,到现在超越成员利益、为更广泛的公共利益,例如环境保护、绿色和平这些目的,这正是所谓全球社团革命的方向。但西雅图事件以来的进程表明,这种演变恰恰与WTO代表的"市场全球化"相关。

比如在西雅图抗议中表现得非常活跃的美国工会组织。美国工会为什么反对全球化?最直接的原因是全球化造成了美国传统产业的转移,导致了工人失业。发达国家的工会组织历来反对资本外迁,因为本国的资本外迁,不仅可能增加工人失业,还会形成工资相对下降的压力。农业中也有类似问题,农业保护一直都是世贸组织谈判的关键。而且主要还不是中国跟发达国家之间的争执,而是发达国家内部的矛盾,美国和欧洲为农产品出口吵得一塌糊涂。西方的各种民间组织在这些争论中扮演了施加压力的角色。

在某种程度上,这里面对的不是所谓国家之间的矛盾,也不是单纯的强势对弱势的问题,而是一个富余要素代表者对稀缺要素代表者的问题。富余要素拥有者希望发展全球市场以便通过输出这些要素来降低富余度,或者输入其他要素以相对降低本要素的富余度,从而提高要素投入的回报率;而稀缺要素拥有者则相反,他们希望限制全球市场,阻止外来要素输入,或者阻止本国其他要素的输出,以便维持其拥有的要素之绝对或相对稀缺度,从而维持这些要素的高回报率。

因此不难理解，美国的工会跟我国的汽车、保险大王都很担心WTO于己不利，而美国的出口商、投资商又跟我国进城打工族一样都很欢迎WTO可能带来的机会（投资机会与就业就会）。因此从表面看，似乎美国的工人跟中国的企业家具有某种利益一致性，美国企业家又跟发展中国家的劳工似乎有某种利益一致性。这种新形势下的冲突，跟以往所说的民族冲突、阶级冲突都不同。美国的工会反对美中贸易关系，本来并不是替中国工人着想的。

但恰恰是市场全球化的趋势，推动NGO运动向着非成员利益方向发展。这使得WTO的反对者不能不超越成员利益的局限，这就体现了全球化公益的诉求。现在美国工会反对全球贸易自由化，主要理由并不是说它影响了美国工人的就业机会，而是说他们要求一个全球统一的劳工标准，也就是说要求发展中国家的政府也实行发达国家的劳工保护标准。从这一点看，他们超越了本国工会成员利益。老实说，美国工会以前并没有怎么关心发展中国家的劳工保护问题。美国工会史的研究者都指出该国的工会历史上一直有浓厚的行会排外传统，对新移民劳工十分敌视，害怕这些廉价劳工损害本地劳工的谈判地位。华人史的研究也指出，历史上美国几次排华与迫害华工的风潮，都是美国工会而不是资方（它才巴不得廉价劳动力更多呢）推动的。但是现在全球化了，你不让别国劳工进来，却挡不住本国的资本跑出去。换言之，在经济全球化时代，只要世界上某个地方还有处境悲惨的"廉价劳工"，那些"高价劳工"的利益就受到威胁。排斥移民既然不能解决问题，他们就不能不关心别国的"廉价劳工"境遇了——原则上讲，只有把人家也变成高价劳工，自己这个高价劳工才能做得稳。

这就是说，恰恰正是WTO机制或曰自由贸易机制，使劳工问题全球化了，也使美国工会不能不把成员利益目标扩大为超越成员利益的公益目标。从而也使工会本身从传统行会色彩浓厚的组织变成更多具有现代NGO意义的组织，这样也才使西雅图式的国际NGO联合运动成为可能。所以从某种角度看，"WTO的全球化"与"NGO的全球化"是看似相反实则相成的。如果没有了贸易自由与投资自由，美国工会没准又会回到只知道欺侮新移民包括欺侮华工的行会传统去，它才不管你中国的失业问题或劳工受不受保护呢。

如上所述，西方的经典现代化过程是在消灭“第四象限”的基础上产生现代化的第一部门即民主政府，和现代化的第二部门即自由企业。第三部门运动在那里很大程度上是“后现代”的事。而中国则不然，“两种全球化”不论表面上如何对立，对我们都不可或缺：没有自由贸易与自由投资我们很难建设发达的市场经济，而没有“NGO的全球化”我们怕就只能当“国际资本”在中国的第四象限允许下任意对待的“廉价劳工”了。所以，美国工会在西雅图可以搞“NGO反对WTO”（尽管没有WTO美国工会本身就很难说是NGO），而我们只能是既要WTO，也要NGO。“两种全球化”对我们来说不是相反的，而是相成的。

工会是如此，其他如环保问题也是这样。虽说环保是一个世界性的话题，但是民族国家与个人一样有个“搭便车”的问题，谁都希望能够从为自己带来直接利益的角度来要求环保事业，用环保限制你而不限制我。于是有势力的如美国就公然退出京都议定书。这种行为当然应该受到谴责。但是从体制上讲，这说明单向度的经济全球化或曰“市场全球化”确实是有弊端的。因此与三个“部门”相应地，人类也需要三种全球化：市场全球化要求民主全球化与公益全球化也势必兴起。如果WTO算是“市场全球化”象征的话，那么各民族国家民主化基础上联合国机制的改革可能意味着民主全球化的进展。而公益的全球化，或曰第三部门的全球化也在形成势头。“西雅图现象”只是以激进反WTO的形式成为新闻热点，实际上NGO组织跨国联合行动早已出现，中国人熟知的1995年世界妇女大会期间的全球NGO论坛就是一例，2001年12月在法国召开的“第一届世界公民大会”和此后在巴西举行的“世界社会论坛”也是这方面的重要进展。

其实，今天在“地球村”中各种因素都在“全球化”，这将给未来的国际局势造成越来越明显的影响。像“9·11”恐怖灾难显示的，当今的“恐怖主义全球化”与塔利班—基地恐怖组织跨国联合，实际上也是全球化进程中的一种邪恶挑战。它给未来世界造成的震撼是不言而喻的。

但是总的来看，以“西雅图现象”为标志的“NGO反对WTO”，乃至全球化进程中的其他多元化现象，不应当是一种彼此企图取而代之的形势。除了“恐怖主义全球化”是一种应当消灭（如何消灭、能否消灭另当别论）的东西外，全球化的多元化其实是正常的、互补的现象。“三个部门”在一

国之内和在全球化进程中同样是不可互相取代的。尽管像诺奇克那样的极端自由主义者力图使国家"最小化"而尽量扩大自由交易原则的适用领域,古典社会民主党人则相反,力图扩大国家的责任而缩小"营利部门"的空间,如今又出现所谓NGO浪漫主义者,想用不断扩大的志愿—公益机制取代原来由政府与企业行使的部分职能。但实际上,三个部门是不能互相取代的,虽然它们本身各自都要发展:国家应当更加民主,市场应当更加公平,而第三部门则应当更强化其志愿—公益特征。

实际上,全球化进程不是始于今日。自从19世纪40年代英国军舰轰开虎门、马克思号召全球无产者联合起来,就开始了两种对立的全球化:capitalist和communist的全球化。冷战结束后这个对立告一段落。但世界既未"大同",也不可能重建"铁幕"隔绝彼此,我们注定生活在一个有矛盾的因而是多元的地球村中,依然面临多种而不是一种全球化:主要是WTO代表的global bourgeois society和NGO跨国行动体现的global civil society。然而冷战的教训是,不同的全球化不可能"谁战胜谁",而bourgeois和 civil各自内部的多元性也非capitalist和communist可比。因而global bourgeois society和global civil society的互动也不可能沿袭capitalist vs. Communist的模式。不久前在法国里尔市举办的"第一届世界公民大会"提出"建立一个协力、尽责、多元的世界"的设想,并发表了《人类责任宣言》。参加这次大会的除老资格的第三部门活动家及各国各阶层人士外,也包括许多国家的政府公务员及市场上成功的实业家,亦即"第一、第二部门"中的人士。笔者在大会发言中表示相信,里尔大会不但是NGO跨国行动与global civil society建设中的里程碑,也是不同的全球化间形成新的互动方式的里程碑。

三、加入世贸组织后中国的第三部门

作为"后现代"现象,第三部门在发达国家已经或将要在社会经济政治领域发挥一些我们现在还无法估量的影响。例如,在西方,左、右两翼思想界都有人提出所谓"工作消失"或"劳动消失"的观点。据说,由于新兴产业的发展,使得传统产业受到很大的冲击,出现了所谓的"结构性失业"。他们认为面对这种新的危机,传统的福利国家制度是不可取的。传统福利

国家制度解决这一问题的方法就是将本来三个人做的工作交给五个人去做。但上述这些人认为这种做法既不利于企业,也不利于个人的发展,它扼杀人的进取精神。因而，用政府干预的方法在企业内部人为地扩大就业,他们认为不可取。怎么办呢?他们认为应该用一种新型的就业来解决这个问题,这就是用“产生公益的就业”来补充乃至(有人认为可能)逐步取代“产生利润的就业”。将第二部门的就业转移到第三部门,就业的性质也就从雇佣型的“劳动”变成志愿型的“服务”了。而这些年“产生公益的就业”在很多发达国家的确发展起来了,占的比重逐渐加大,有些学者就认为,随着第三部门的发展,社会性质也在发生改变,但是这些改变的前景现在还很难预料。

但这都是就发达国家的NGO运动而言。那么发展中国家包括中国的情况又怎样呢?按照上面的定义,可以说我国的第一、第二部门都还在形成中,就是说现代意义上的民主政府、规范市场都还在形成中。西方国家在同类时期,即十八九世纪,进行政治民主化、经济市场化的时候,它们并没有出现第三部门运动。当时社会主要还是建立第一、第二两个部门的问题,即以努力消灭“第四象限”为目标,使强制权力只能用于提供公共物品,使私人物品只能通过自愿的交换机制来提供,限制权力的渗入。当时并没有兴起第三部门。

而许多发展中国家则不同,它们在第一、第二部门尚未完全形成时,就出现了第三部门运动。这主要是因为:首先,在一般意义的现代化中,也包括“政府与企业之外的”第三种现代化。在中世纪,除了都处于“第四象限”中的“传统政府”与“传统营利组织”外,也还有教会、宗族、行会等传统社会组织,因此就有“第三种现代化”的问题。这在欧美国家现代化进程中作用并不明显，但发展中国家的NGO运动往往受到先进国家第三部门运动的影响。其次,尽管发展中国家还面临着现代化的问题,但已不是纯粹的现代化了,由于它产生的时间,就使它兼具了现代和后现代两种意义。就像可持续发展这个全球普遍关注的问题，当初发达国家没意识到这个问题，走了先污染后治理的路，发展中国家就不能也不应该先污染后治理。因此,发展中国家同时面临着现代和后现代这双重挑战。

但是发展中国家的NGO运动与发达国家相比,仍存在职能、动力、方

向上的差异。国际第三部门运动虽然方兴未艾，但是不能掩盖它的危机。有人把这个危机概括为“志愿失灵”（相对政府失灵、市场失灵而言），或曰“慈善不足”，即第三部门能否仅仅通过志愿途径聚集足够的资源。据笔者所知，目前各国第三部门普遍存在资源危机，一是劳务危机，一是财务危机。我们知道，“典型”第三部门的工作是无偿的，但事实上上规模的组织都不可能只靠义工来运作，于是出现了许多带薪的志愿者。当然，他们的薪水应当只是维持体面生活，跟他们的努力相比是很少的。而在资金来源上，捐助和遗赠也远远不够，大量要靠政府资助，即依靠强制机制而非自愿聚集来的资源，也搞一些营利活动，因资源不足而采用经营行为作为补充。但是它既然受政府资助，能否坚持“非政府”的独立性？有了经营行为，如何保持“非营利”的公益性？能否克服这两大危机，关系着第三部门未来发展的前途。

在发达国家，相比之下，自由市场国家似乎要比福利国家更富于志愿资源（义工与捐款）。也许拥有充分自由充分权利的人更容易产生社会责任心，往往制度越自由，志愿资源越多。比如美国的第三部门通常有30%以上的资源来自志愿，而北欧福利国家，由于从摇篮到坟墓都依赖政府，社会缺乏主动性，志愿资源往往很少，他们的第三部门依赖政府资助的资源占其所利用的资源往往达到80%~90%。而人们认为，无论依赖政府资助还是依靠营利活动，都会使第三部门产生独立性危机。对此，如今还没有一个十全十美的解决办法。

那么发展中国家是什么样的情况呢？海外有人就提出，你看中国，政府很少或者基本上不资助NGO运动，像中国青基会、慈善总会之类的组织，依靠志愿资源的程度远远超过欧美。可见第三部门独立性问题在中国解决得更好！

这当然是不了解情况乱说了。实际上恰恰由于第一、第二部门本身都没有现代化，三个部门都还没有脱离“第四象限”的控制，政府完全可以在不给第三部门任何资助的情况下严密控制它的行动（或者也可以说，中国其实还没有真正的“非政府组织”，只有包含这些因素的、正处于分化中的第四象限组织）。因此以中国目前的情况来说，若是政府只能通过给予资助才能影响第三部门的独立性，那已经是太理想的状态了！欧美人怎么能

理解这个?!

所以,"第三部门的独立性危机" 在中国跟在欧美根本就不是同一个概念。我们面临的所谓独立性问题,其实还是摆脱"第四象限"的问题。而且不仅第三部门,第一、第二部门也有这个问题。而欧美并没有这个问题,他们的第三部门研究者自然也不会给我们提供解决这个问题的答案。换句话说,他们的"志愿不足"是个"后现代"问题,而我们的"独立不足"却是个如何实现现代化的问题。

同样,我们所谓的"第三种现代化"的职能,主要也并不是欧美发达国家的后现代职能,而是通过第三部门的发展,促进公民自治意识的产生发育,与第一、第二部门形成互补。因此,这三个部门的改革在我们这里本质上是一致的,即政治民主化、经济市场化与社会自治化是个三位一体的过程。与其说我们的第三部门要克服前面所说的"政府失灵"、"市场失灵",不如说它是促进民主、市场的形成发展的;它是在"民主国家有效"、"法治市场有效"的理念下发挥作用的,而不是在后两者"失灵"状态下发挥职能的。

因而在西雅图、热那亚、布拉格、曼谷等地发生的事情并不能简单套用于中国的情况。在中国现有条件下,第三部门的发展与WTO规则的引进并不是两个对立的趋势,而是互补促进的关系。

一般说来,在西方发达市场化条件下,劳务、资本等资源都由市场来调节,而第三部门的作用是针对这种调节的弊病即"市场失灵"的。但在中国,第一、第二部门发展恰恰要得力于第三部门的发展,"市场有效"要以NGO的发展为条件。

例如,当前中国所谓的"劳力东进,资本西进"的问题,像广东东莞这个地方,如今台湾地区资本大量涌入,大有全部承接了台湾的电子产业都吃不饱之势。近几年这里经济超常增长,GDP在短短时间内一翻再翻,但是与经济飞速发展并存的却是它的劳工报酬增长的停滞。据统计,东莞有150万户籍人口,却有400万的外来工。按古典经济学原理,一个地区资本积累多了,工人工资就会上涨,工人工资上涨了,资本家就会想办法去寻找更加廉价的劳动力,就会导致资本的迁移,形成向内地梯次进入的格局。但是东莞的情况并非如此,这里投资日益密集,劳务却仍然廉价,资本

也就不愿“西进”。流行的解释就认为这种弊病是市场自由太多造成的:由于廉价劳动力不断涌入,使得当地的工资水平被压低到“市场均衡”水平。

有趣的是这个解释同时可以迎合两个不同立场:当地官员认为既然是市场经济的规律,打工者工资低待遇差就是活该,不关我的事。而有的人则反过来以此为理由谴责市场经济不人道,要求再筑壁垒,把“廉价劳动力”东进的路掐断,禁止劳动市场开放,限制西部农民到东部打工,据说这不但合乎道义,也能迫使资本西进。

这其实是没有道理的,如果劳力东进资本就不会西进,那么在东部和西部内部的穷地方富地方之间也如此:穷县人到富县打工,富县资本就不会投入穷县,依此类推,穷乡与富乡、穷村与富村间也当如此。照这样推论下去,恐怕只有劳力完全不流动的农奴制才最符合投资均衡原理了。

其实,像东莞这种外地劳工待遇畸差的现象根本不能用“市场均衡工资”来解释,理由很简单,真正的市场均衡机制是一视同仁的。劳动过密会降低工资,资本过密会抬高工资,这两种因素在东莞都存在,这些年来资本(如台湾电子业资本)进入东莞的速度至少不亚于劳工输入,总的说来劳资要素配置比例未必变得不利于劳方。事实上东莞本地人工资也的确与经济同步高速增长乃至先行增长。这难道是“市场均衡”?如上所述,过去在全球化未成气候时美国工会排斥移民劳工,因为后者的涌入可能降低本地工人的工资水平,这才是“市场均衡”的弊病——市场机制当然有弊病,这是毋庸置疑的。

可是今天东莞恰恰相反,本地人并不认为外来劳工对他们构成威胁。他们自己拿着很高的收入,凭借身份壁垒与资方一起对付毫无组织资源、完全没有谈判能力的外来劳工。这种待遇的扭曲与市场均衡不能说毫无关系,但主要并不是市场均衡现象。外来劳工在东莞完全是一盘散沙,那里只有商会(除了工商联外,台商协会这类非常严密的自治商会组织,在那里是很有势力的),没有工会。政府对当地户籍居民负有一定责任,对资方是全力支持的(吸引外资促增长为政绩攸关),而对外来工,那就只有凭良心了。外来工面对权(政府)—钱(资方)—身份(当地户籍者)三位一体的阵势,哪里还有一点讨价还价的余地!这绝非劳动“过度供给”所能解释的。可以说,当地外来劳工工资是低于市场均衡水平的,而当地人则高于

这一水平。这恰恰不符合市场经济规律。

而这种现象正是由于第三部门欠发达造成的。若是非政府组织活跃，弱势群体如外来工能够联合为成员组织以形成谈判能力，社会上又有公益组织保护他们的权益，各方面排除超经济因素，在公民权利平等的条件下讨价还价形成真正的“市场均衡”，那外来工的工资会高得多——起码与本地人的差距会大大缩小。而资本西进以寻求更低的“市场均衡工资”的动力也会大得多。实际上正是这样的机制，使上述那种“唯有农奴制才能投资均衡”的逻辑不会成立，发达国家的劳动力向资本密集区自由流动并不会阻碍资本向劳动密集区的流动。中国也只有这样，才能够在市场机制的基础上结合国家调控政策的引导，实现“劳力东进”与“资本西进”的要素配置优化过程。

可见，当今中国第三部门的发展与市场经济的建立不是对立的，而是互为促进的。在计划经济时代中国没有市场机制，同时也根本没有什么NGO、NPO。正是走向市场经济使中国出现了“政企分开”，也出现了政、企之外的第三部门因素的成长。反过来正如上述分析所示，中国第三部门的发展不会阻碍、而只会促进市场机制的发育。事实上，在中国无论市场经济还是第三部门，它们的健康发展首先都是要消解“第四象限”并以此为基础。因此它们的互相促进是理所当然的。在第四象限问题已不存在的发达国家，乃至发达国家主导的全球化舞台上，“单向市场化”与资本全球化的弊病导致了全球第三部门运动与市场全球化的冲突。毫无疑问，中国第三部门在那些舞台上也应该有自己的声音。

总之，在现代化、全球化与社会转型这三个背景相重叠的条件下，中国的第三部门运动一方面固然是“全球社团革命”的组成部分，因此需要与国际NGO的主流互动，在这一主流中吸取营养，同时承担责任，发出自己的声音。但另一方面作为发展中国家它还面临现代化任务，不能不与第一、第二部门的现代化互动；作为转型中国家它首先需要摆脱“第四象限”的束缚。这就使中国第三部门的发展不能不具有明显的特点。

"死在家里"还是"死在医院"：我们时代的"后现代问题"？

近来读到一些关于"死在家里"与"死在医院"的文字，令人深思。

我的朋友李昌平在一篇文章中沉重地写道，目前我们的许多乡村卫生危机与教育危机愈益严重，农民看不起病用不起药。他的奶奶最近去世了，"她和千千万万的农民一样，不是死在医院里，而是死在家里"。在另一篇文章中他更指出，过去农村中病人死在医院，现在死在家里，根本进不了医院。

张晓山先生有翔实的调查进一步证明了李昌平的感觉。他指出，如今占总人口70%的农村人口只享有20%的卫生资源配置，87%的农民完全靠自费医疗。仅就5岁前儿童死亡情况为例，2000年农村56.6%的孩子是死在家里，而城市91.3%的孩子是死在医院里。1998年，患病农民应就诊而未就诊的占36%，应住院而未住院的占65%，两个比例均比1993年有所提高。在税费改革试点地区由于乡镇财政收入减少，农村公共卫生危机更加严重。

而"死在家里"的现象似乎不仅存在于农村，城市贫困阶层的卫生危机也值得注意。著名作家毕淑敏在自述式小说《预约死亡》中记录了她与一位医院院长的对话：

"'随着我见过的死亡越多，我越发现死亡是那样的不平等。我私下里做过一个调查，你知道人一般是死在哪里？'

'不知道。医院里吧？'我没有多大把握地说。

'大多数人都会这样说。可是严酷的数字说明，只有1/3的人是死在医院洁白的病床上，他们大部分是年轻人或是高干。一直到死，都有人服侍他们。普通的老人就没有这番待遇了。1/3的人死在急救车里，家里的人发

现他们不行了，赶快往医院送，铁皮的救护车就成了最后的归宿。还有1/3的老人死在家里。可以说，假如你是一个平民，你多半是在没有医疗保护的情景下寂寞地死去。生命是一个完整的过程，作为中国人，我们画得不圆。’院长忧郁地注视着我说。”

但是这种对于“死在家里”的“忧郁”感如今似乎很不时髦。在文字世界里，我们看到的好像更多的是对“死在医院”的抨击与对“死在家里”的赞美。其中，用最优美的田园诗式笔调赞叹“死在家里”的文字莫过于余秋雨先生的大作，他在散文《乡关何处》中写道：

“县城……在村民中唯一可说的话题是那儿有一所高山仰止般的医院叫‘养命医院’（阳明医院），常言道只能医病不能医命，这家医院居然能够养命，这是何等的本事，何等的气派！村民们感叹着，自己却从来没有梦想过会到这样的医院去看病。没有一个人是死在医院里的，他们认为宁肯早死多少年也不能不死在家里。乡间的出丧比迎娶还要令孩子们高兴，因为出丧的目的地是山间，浩浩荡荡跟了去，就是一次热热闹闹的集体郊游。这一带的丧葬地都在上林湖四周的山坡上，送葬队伍纸幡飘飘，哭声悠扬，一转入山岙全都松懈了，因为山岙里没有人家，纸幡和哭声失去了视听对象。山风一阵使大家变得安静也变得轻松，刚刚还两手直捧的纸幡已随意地斜扛在肩上，满山除了坟茔就是密密层层的杨梅树，村民们很在行，才扫了两眼便讨论起今年杨梅的收成。”

在余先生笔下“死在家里”俨然是一种优雅的“文化”，出丧令人“高兴”，哭声“悠扬”悦耳，农民们陶醉于其中，不知有汉，无论魏晋。他们“宁肯早死多少年”也要与医院划清界限，坚持要“死在家里”！

这是多么的“后现代”啊。近来在许多发达国家，人们对“死在医院”这种“现代性的弊端”批判越来越激烈了。汪丁丁先生指出，1995年在美国死去的70岁以上的老人，80%死在医院或护理中心，其余20%虽然死在家里，却大部分死于孤独。一篇题为《现代死亡特征与临终关怀的目的》的文章说，在100年前人们患了病很少住医院，而是住在家里，受到家属的照顾，病人的家属会尽最大努力给予照顾。现在不同了，很多病人是死在医院里，只有少数死在家里。他们在医院里得到的不是给予濒死者的照顾，而是接受检查、诊断、治疗，对临终病人很少给予照护，更不知道在什么情

况下终止病人的生命，所以在延长生命方面，选择了很多人工的方法、手段，正是这些方法和手段给一些濒临死亡的病人造成了很多不必要的痛苦。这引起了现代性批判潮流的强烈抗议。发达国家的人们因此怀念起“不发达的美好”来。《西藏生死书》的作者写道：“当我回忆起在西藏所见过的死亡时，对于许多人都是死在宁静和谐的环境中，感受很深。这种环境常常是西方所欠缺的。……我觉得，在可能的情况下，人们应该死在家里，因为家是大多数人觉得最舒服的地方。佛教上师们所鼓吹的安详死亡，在熟悉的环境里是最容易做到的。”基督教会方面也有学者指出：“75%的美国人盼望死在家里，但只有22%的人如愿以偿。此外，大部分人都死在医院与老人院。假如你有年迈父母，我劝你不要让他死在医院。你知道死在医院的情况吗？当病人的呼吸有问题，他按铃，护士就跑来了。他们的第一个动作是把仪器关掉，免得吵到别人；弄好所有机器才去理会病人。一个人如果被送到医院，他身边常常没有人，他要讲话没有对象，要留下什么都不能够。假如人死在家里，旁边都是亲人，有人抚摸他的前臂，有人轻轻地与他谈话，他可以在爱护底下离开这世界，还有比这更好的结局吗？”

应该说这类论述很有说服力。事实上就连前面引证过的毕淑敏女士，也在对“死在家里”的现象表示强烈“忧郁”的同时，写下了另一篇文章。在那里，她与美国人讨论起《让死亡回归家庭》来。美国新奥尔良临终关怀医院的布朗女士说：“我们的口号是让死亡回归家庭。衰老后的死亡是一件很正常的事情。人们并不觉得成熟的麦子变得枯黄，然后倒伏在地，是多么恐怖和不可思议的事情。那是大自然的必然。旧的麦秸不回归土地，就没有新的麦株的繁荣。在上个世纪以前，人的死亡是司空见惯的事情。孩子们从很小的时候，就看见和体验到生命的消失，他们会认为那是很正常的事情，是世界一个必须和不可避免的环节。但是，本世纪以来，由于技术的进步和医学的发达，人们把死亡的地点，由传统的家庭转移到了陌生的医院。死亡被排除出视野。死亡被人为地隔绝了。一位老人，哪怕他从来没有进过医院，哪怕他再三表明自己要死在家里，却没有人理睬他。人们渐渐认为只有死在医院里才是正常的，才算尽到了责任。如果谁死在了家里，舆论会认为他没有得到良好的照料。”

“现代化剥夺了人死在自己熟悉的安全的家里的权利。现在，是回归的时候了。让死亡回归家庭。让濒临死亡的人，享有最后的安宁与尊严。他们将在自己的家里和亲人的包绕之下，平静地远行。”

毕淑敏女士对这位美国志愿者表示了最诚挚的谢意，并感慨道：“我们原来是死在家里的。后来，由于科学的昌明，我们把死亡搬到了医院里。于是人类最后的温热眷恋，在雪白的抢救帷幕的包裹中，被轻易地剥夺了，遗留下另一种现代的残忍。”

而丛亚丽在《医学伦理学与生命伦理学的关系》一文中也指出：“昆兰案件的撤掉呼吸机和安乐死问题引起普遍关注；人们从传统上死在家里到现在的死在医院里，观念上发生了戏剧性的转变；……但人们在与之平行的文化进程方面又远未跟上这些变化，这是生命伦理学为何能引起公众如此关注的一个主要原因和历史背景。”

如此等等。

无疑，探索生命伦理学的国际前沿，发展临终关怀事业，解决现代的医疗异化问题，以及为此回过头去寻求传统资源，都是十分必要的。但是我想，任何有良知并且有常识的人都不会认为，大批农民与城市贫民缺医少药地“死在家里”就是对“死在医院”这种“现代性弊病”的一种“超越”。正如鲁迅先生当年所说：“将沦为异族的奴隶之苦告诉大家，自然是不错的，但更要十分小心，不可使大家得着这样的结论：‘那么，到底还不如我们似的做自己人的奴隶好。’”（《且介亭杂文末编·半夏小集》）如今，把“死在医院”的现代性之苦告诉大家自然也是不错的，但尤其要十分小心不能使大家得出结论：那么，倒不如让我们“根本进不了医院”，而“在没有医疗保护的情景下”死在家里吧！

“死在医院”是一种“现代的残忍”，那么像李昌平奶奶和张晓山文章中的那些农村孩子那样“死在家里”就是一种“后现代的幸福”么？在后者而不是在美国人面前，“让死亡回归家庭”的口号是否有意义？面对后者，有良知有常识的人们应当“忧郁”呢，还是应当“高兴”？

如今我们的思想界其实常常面临类似的问题：对于基本的现代化问题尚未解决的现实大谈“现代性批判”，这不就是对“根本进不了医院”的人们大声谴责“死在医院的现代残忍”么？把发达国家的“后现代理论”搬

用于正在向现代化转型的我们，与向“没有医疗保护的”老人孩子呼吁“让死亡回归家庭”有什么区别？

当然这并不意味着现阶段我们就不能讨论“后现代”，正如贫困农村中也不是不能提倡临终关怀一样。其实笔者认为那些批判医疗异化之论还是很精彩的，假如我走到了人生的终点，也希望能够在家庭的亲情中安息。但是如果有人以“死在家里的优越性”为理由剥夺我上医院就医的权利，我是要与他上法庭论理的。

死亡是如此，活着不也是同理吗？现代式的活法引起的抱怨导致了不少“后现代活法”的向往者极力夸奖传统活法的好处。他们的说法有不少是对的。但我想，即便他们自己，也不会希望失去选择现代生活的权利而被迫封闭在“传统”之中的。——无论死法还是活法，人们都希望有更多的选择自由，而不希望被强制。这大概是传统、现代与“后现代”人们的共同之处吧。

——以上文字写成于2003年“非典”灾难暴发以前。还没来得及找地方发表呢，严重的疫情便把笔者封闭在了家里，到哪儿也不方便了。医院因其高感染概率这时已经被一般人视为畏途，而在严格隔离状态下“死在医院”要比正常条件下那种“后现代”式的医院内亡故更不幸得多。——但是恰恰也正在这当口，痛感我国现代公共卫生体系之阙如、呼吁重视公共卫生体系建设的呼声大为高涨。而那一直缺少最基本的医疗保障使得绝大多数病人不得不“死在家里”的农村，更被担心一旦疫情祸及将蔓延至无法收拾，而引起了空前的忧虑。看来，尽管非典使人们更加不愿“死在医院”，但追求基本的现代化目标以避免缺医少药饥寒交迫地“死在家里”的问题，不是更加淡化，而是更加突出更加尖锐了。

实践自由

共同体·社会·大共同体

——评滕尼斯《共同体与社会》

德国现代社会学大师斐迪南·滕尼斯的名著《共同体与社会》不仅是学术史上的经典之作，而且对变革中我国的思想界应能有广泛的启迪。当然，启迪并不是照搬，而是一种用以创造的资源。

在滕尼斯时代，事实上也是在滕尼斯身前身后的整个市民社会时代，人们普遍有一种得自经验与理性的认识，即过去的时代人是以群的状态整体地存在的，而个人——不是肉体意义上的“一个人”，而是每个人的自由个性、独立人格与个人权利——只是近代化以后公民社会的产物。马克思的名言“我们越往前追溯历史，个人就越显得不独立，从属于一个较大的整体”是如此，卢梭的名言“臣民关心整体和谐，公民关心个人自由”是如此，而自由主义者把个人本位视为现代社会基本特征的言论更是不胜枚举。但历史上那种束缚“个人”的“整体”是怎样一种状态？不同时代、不同民族的这种“整体”又有何区别？而所谓现代社会的个人本位当然也不意味着“一盘散沙”（那恰恰是传统时代的特征），比起“鸡犬之声相闻，老死不相往来”的古代，如今社会的人际关系人际交往与社会整合的程度是毋庸置疑的，那么这种“个人的整合”又与传统的整体有何本质区别？应当说，这是一切社会学理论尤其是社会变迁理论必须回答的基本问题。

马克思讲的古代个人“从属于整体”是个很宽泛的概念：“首先是家庭，然后是扩大的家庭——氏族以及氏族发展而来的国家。”我们知道，在摩尔根以前马克思尚无原始氏族公社概念，那时人们普遍认为先有家庭后有氏族，把家庭看作氏族解体后产物的“家庭、私有制和国家的起源”论只是马克思暮年、主要是恩格斯时代的想法。而此前马克思一直把家庭、氏族与古代国家（由于西方已近代化，他把这种国家称为“东方”的或“亚

细亚的"国家)都视为古代"共同体"。这些"自然形成的(按:显然指氏族之类)或政治性的(显然指国家)""共同体都是扼杀个性的",个人那时只是"狭隘人群的附属物",是"共同体的财产"——犹如奴隶是主人的财产一样。由此便产生了所谓"古代东方普遍奴隶制"及"亚细亚专制国家"的概念。这些概念后来成为人们的百年困惑,因为人们认定"家庭、私有制和国家的起源"在"原始共产主义的平等的氏族公社"解体之后,自然就无法理解那种一方面没有"私有制"而只有"公社",一方面却存在着专制王权、剥削与"普遍奴隶制"的"亚细亚国家"了。

这姑且不论,至少我们看到在马克思那里古代家庭、氏族和更大的人群,包括所谓"亚细亚国家"在内都属于"自然形成的或政治性的""共同体"。而这在当时并不为多数欧洲学人接受。因为在罗马以后的传统欧洲,"国家"(以及与"国家"相对的"社会")长期不发达,人们主要生活在"自然形成的"(而非"政治性的")较小群体中,诸如家庭、氏族、村社、教区、行会、采邑、自治市镇等等。"民族国家"只是个人本位的公民社会解构了上述这类小群体之后在近代化过程中的产物,同一过程也产生了与"国家"对立的"社会"(实际是特指以个人为本位的公民社会)本身。在这一背景下,"国家—社会"二元分析理论与把国家与"社会"都视为近代事物而与传统小群体("共同体")对立的二元分析理论便成为解释的利器。滕尼斯的社会学理论即为后一种二元分析的代表。

在滕尼斯的体系中,"共同体"是自然形成的、整体本位的,而"社会"是非自然的即有目的人的联合,是个人本位的。"共同体"是小范围的,而"社会"的整合范围要大得多。"共同体"是古老的、传统的,而"社会"则是新兴的、现代的。显然,滕尼斯不同于马克思,后者把传统的巨大群体"亚细亚"国家与社会都算作共同体,而滕尼斯的共同体则是小群体。滕尼斯也不同于哈耶克这类持理性批判立场的自由主义者,后者认为公民社会(即滕尼斯所讲的"社会")是自然形成的,而生活在理性主义时代的滕尼斯则强调"社会"是人为的理性建构物。但有一点是三人共同的,即他们都倾向于个人本位的社会。

从我们的角度可以把滕尼斯的观点概括为"小共同体"理论。在西方社会学与人类学领域这种看法很流行。英语学术界把"共同体"译为

Commune(公社、村社)或Community(社区),而波兰社会学界则用okolica("周围环境"、社区)来称之。他们都以传统乡村为例,认为这种群体秩序很大程度上是靠"闲言碎语"来维持的,社区主要通过议论成员来调节其成员的行为。如美国经验社会学奠基人W.I.托马斯曾引述波兰农民的话说:"关于一个人的议论能传到哪里,okolica的范围就到达哪里;多远的地方谈论这个人,他的okolica就有多远。"不少学者都认为,传统乡村是"这样一些共同体:它们通过口头传播来传递其文化内容"。由于这种传播不依赖于文字、书籍等中介,因而"这种传播模式总要涉及直接的人际接触"。这样,农村社区便应当是一个大家能互相见面并且互相认识的群体。而传统时代对个人的压抑,则主要在这一层次发生。

显然,这种理论并未考虑这样一种状况:在远比宗族、村落更大的范围内存在着整体主义的统制力量,它在远超出口传文化与直接人际交往的时空内对个人、对人的个性、独立人格与个人权利实行压抑,甚至"小共同体"的个性与权利亦在它的压抑之下,以至于在某种情况下"小共同体"几乎无法存在。然而这又并不意味着以个人为本位的"社会"的产生。恰恰相反,它会使滕尼斯意义上的"社会"更加无法产生!其实,前述马克思讲的那种"亚细亚国家"就是有这样的性质:它与滕尼斯的"共同体"一样压抑个性,一样具有非近代的或传统的、早期的性质,但却比滕尼斯的"共同体"大得多,且具有人为的目的性或"非自然"性。它与滕尼斯的"社会"一样具有非自然的建构性,而且对自然形成的共同体造成破坏,但却绝无"社会"的个人主义基础,也绝不可能形成"国家—社会"二元结构中的一元即所谓公民的公共生活空间。

事实上,"编户齐民"的古代中国就具有这种结构。秦时的法家政治便强调以人为的"闾里什伍"来取代自然的血缘族群,甚至用强制分异、不许"族居"和鼓励"告亲"来瓦解小共同体,以建立专制皇权对臣民个人的人身控制。这样的结构既非滕尼斯的"共同体",亦非他讲的"社会",而且毋宁说正是它使得"共同体"与"社会"都难以成长,以至于到了市场经济、市民社会与近代化过程启动的时候,出现的不是一个"社会"取代"共同体"的过程,而是"共同体"与"社会"同时突破强控制下的一元化体制的过程。——我国近代以来越是沿海发达农村,宗族组织越发达的状况就是例子。

笔者把这种并非“自然形成”的小“共同体”但却比它更压抑个性的力量称为“大共同体”。它不是西方社会近代化时面临的问题,因而也不是滕尼斯等人论域中的问题。然而简单化的“拿来主义”却会造成两种偏向:或者无视传统中国的“编户齐民”性质而大谈小“共同体”,把传统中国说成一个宗族自治或村落自治的时代,把“民族国家”只是近代化现象的欧洲历史强套于中国。或者无视中国传统国家的非公民性质而大谈中国的传统“社会”,把“(公民)国家”与“(公民)社会”的二元分析模式用于剪裁中国历史。

传统中国是一个专制国家对“编户齐民”实行强控制的“大共同体本位”结构,这种结构既不能纳入滕尼斯的“共同体—社会”两分法,也不能纳入近代化以后的“国家—社会”两分法,但滕尼斯在论述由“共同体”向“社会”发展时体现的“独立的(普遍的)个人主义和由此确立的社会主义”取向,仍然是极富启示性的。的确,无论是小共同体本位的传统欧洲还是大共同体本位的中国,在现代化历程中都要经历“个人”的觉醒与“社会”的成长。不同者无非在于:不仅“个人”而且连小“共同体”也受到控制压力的中国,在这一过程的前期可能会面临一个“个人”觉醒与“小共同体”觉醒同时发生的局面,正如西欧“个人”觉醒是与“民族国家”的觉醒同时发生的一样。但西方既然并未因此而走向“国家本位”,中国又凭什么会沉溺于所谓“亚洲价值”的“小共同体本位”中呢?

从“历史政论片”到“武侠政论片”：《英雄》与当代帝王剧的走向

从“荆轲刺孔”到“荆轲颂秦”

曾记得20世纪80年代知识界盛行批判“传统文化”，把那时的百般不是都说成是老祖宗的罪过，2500年前的孔夫子尤其罪莫大也。而一入90年代，世风与士风顿改，“弘扬传统文化”又成时髦了。笔者当时有感而发，写了一则《世说新语补·荆轲刺孔》，内云：

> 荆轲欲刺秦王，至秦庭，见龙威凛凛，不敢前。踌躇有倾，于阶下一展所赍孔丘像，持匕扑刺者三，且刺且歌曰：“风萧萧兮易水寒，劣根深兮千斯年，知其不可兮而为之，悲剧精神兮万古传。”有报于王曰：此刺孔之歌也，与陛下焚坑之志同，于王事有益焉。王颔之。俄而轲歌愈奋，王不怿，怪其聒噪，以棒击其顶，逐之出。
>
> 轲狼狈回驿，郁郁然反思再三。有秦舞阳者至，责其激进太过：孔子伟人，岂可刺之哉？轲大感悟，遂改宗保守主义，与舞阳闭门读经，整理国故去矣。

其实现在想来，那避开了秦王却猛刺孔子的“荆轲”固然很难说有几分真正的“激进主义”（激进主义本身的得失另当别论），为这个“伪激进”而弄假成真，以为一切都是“激进”酿错，恐怕也不是什么高明的见解。但不管怎样，这“荆轲”若果然因此转而安心尊孔读经，倒也不失为一个真诚的保守主义者。然而一些“荆轲”其实无意尊孔，他们在放弃“刺孔”之后便有更为精彩的表演——这就是近来炒成了媒体大热点的“荆轲颂秦”了！

这部“荆轲颂秦”的杰作便是号称“中国第一部大片”的电影《英雄》，

它刻意描写了一个荆轲为秦王的伟大所折服的故事。片中的刺客认识到为了削平列国一统天下无论怎么残暴也不为过的真理，于是国仇家恨顿时冰消，变成对陛下的狂热崇拜，直至为成全秦王的“法治”而主动受死。由于大腕执导，众星云集，片子摄制极为优良，商业炒作堪称经典，加之有关部门给予高规格待遇，果然一炮打红。但也引起了激烈的争论。而值得注意的是，一般网友中对立比较分明，叫好的多是欣赏其视觉艺术或肯定其票房效益，抨击者则几乎都是谴责其思想主题与历史观。但在有一定地位和专业知识的圈内人士中，却比较一致地叫好，且主要强调的是其艺术或市场价值。

“荆轲颂秦”的主题近年来其实已不新鲜。以排场极大的电视连续剧《雍正王朝》为代表的一大批帝王剧讲的都是这一套。如果说20世纪80年代的“荆轲刺孔”属于伪激进，不同于荆轲刺秦之真激进。那么如今的“荆轲颂秦”可算是“伪保守”了，不同于“荆轲尊孔”之真保守。——需要说明的是这里所谓的“伪”并无贬义，言其非“真”而已，笔者并不想证明真激进就好，伪激进就不好。但问题在于，既然其实那时并不激进，后来的大举反激进就很有些做作和可笑了。对此说什么暴秦无道的史实、暴政可恶的道理、民贵君轻的古训、民主自由的今理，都已经没有必要：我不相信当今的“英雄”真的不懂这些。

其实《英雄》的主题思想和炒作方式虽然与《雍正王朝》十分类似，却有两点截然不同：其一，不像《雍正王朝》以“历史正剧”自居，《英雄》的作者们始终都自称是武侠剧、商业片，是编故事而不是讲历史。其二，与《雍正王朝》的宣传盛称“改革皇帝”、强调主旋律色彩不同，《英雄》的宣传除了梁朝伟境外忘形的一番“宏言大义”惹来满座皆惊外，一般都刻意淡化主题思想，而自我定位为一次成功的“买卖”。

《英雄》的这种姿态已经引起了若干“误会”。特别是由于一些人昨天还在盛赞“国际荆轲”格瓦拉，今天又褒奖“格瓦拉改弦颂美帝”的中国版；昨天大讲借“买卖”宣传“思想”之重要，今天又说“买卖”、“思想”可以不搭界；昨天大炒“圣人孔子”，今天又歌颂起焚书坑儒几绝孔学之脉的“圣君嬴政”。以致网上出现这样的指责：

“现在‘英雄’的定义……是国家被征服父母被杀害，自己能报仇而不

下手,最后还乐意被仇人杀死的人。不信就去看《英雄》。”

“无脑的故事真是妙极！照《英雄》的意思,那现在就不应该推进世界多极化呀,让美国一统天下不是最好的选择吗!省得中、俄、法、德、英、意、日这些国家吵吵闹闹！可见,《英雄》是对美国一超的赞歌,美国总统布什就是当代的秦始皇!……很多人对美国抱有幻想,实际上现在的世界真是中国战国时代的现代版！”

“它宣扬屠杀人民有功,反抗统治者有罪。六国只有投降或当秦始皇菜板上的肉,才有和平。照此看来,岂不是说中国人抗日有罪,只有当亡国奴才是英雄？”

不知先作《格瓦拉》后赞“颂秦”的张广天先生对此怎么想？不过这样的批评的确有失偏激。其实,一个正常的社会应当政教分离,同样也应当政商分离、教商分离。“思想”与“买卖”分开之说还是有道理的。“伪激进”与“伪保守”也都其来有自,与其说是人格缺陷,毋宁说是体制缺陷。当年“荆轲刺孔”的启蒙意义,自然是今天“荆轲颂秦”的“买卖”所绝对不能相比的。但正如不能以“伪激进”抹杀当年“荆轲刺孔”的文化启蒙价值一样,如今也不应以“伪保守”来抹杀《英雄》在视觉艺术与商业运作上的成就。至于这启蒙与“买卖”何以都要以“伪”来包装,以致造成不小的副作用,我们也应当谅其衷曲,宽容些罢。

当然,同样按“思想”、“艺术”与“买卖”分离的逻辑,《英雄》视觉艺术与商业上的成功也不能掩饰其思想的陈腐。有人说:“中国人骂了几千年秦始皇了,怎就不许张艺谋夸两个小时？”其实如果不健忘的话人们应该记得,就在20多年前秦始皇不也是个只许夸不许骂的主么?那时有人对铺天盖地的“颂秦”主旋律看不惯,因一首“秦皇的封建社会一去不复返了”的诗竟然遭到通缉追捕。那时全中国南北各地上下各级都奉旨成立了专以歌颂暴秦、咒骂清流为职的御用“写作班子”,那些班子的“作品”主旨与今天的《英雄》几乎完全一样。当然,两者的区别还是有的:首先,当年“颂秦”专为媚上,而似无意于媚俗。今天“颂秦”的作者则一上来就宣布自己专心媚俗而唯恐人言其媚上:“《英雄》奔的是商业路线”(王斌);“《英雄》是一个动作片或者武侠片,没有什么了不起的地方。我的本意是打市场,没有野心在这种类型的电影里表达多么深邃的思想。”“我无意用《英雄》

去表达一个多么高深的主题"(张艺谋)。为其辩护者也强调"张艺谋为什么就是'思想型'导演?只不过手艺还好,买卖兴旺罢了。人家本是买卖,你一定说那是理想"(张广天)。当然,由于片中担纲的某明星曾坦言该片表明当代"英雄"杀人有理,人们于是对作者的谦虚有些疑问。不过评论界应当避免诛心之论,既然人家声明搞这么个玩艺就是一图名(获奖)、二图利(买卖)而与信仰(思想)根本无关,别人也就不必非给他派个传教士的名份了吧。的确,能够如此表白倒也是今胜于昔之处。试想当年那些"写作班子"能够坦言他们的颂秦之作只是为名为利而与思想无关么?

于是也就有了区别之二:当年的"写作班子"成员如今已经以"颂秦"为耻。如有人就一再否认自己与当年的"颂秦"杰作有什么联系(到底有没有,笔者不敢妄测),以至于有人说起这事他就愤然,乃至动怒而诉其诽谤之罪。今天的颂秦者倒是非常以此为荣,但都声明其荣在于世俗名利,而不在于"思想"也。可见无论如何,如今颂秦的"买卖"虽然仍旧可以火暴,颂秦的"思想"与"主题"却已不太名誉,有污清议,不好示人了。

呜呼!如今社会到底已经进步矣。

政、教、商、艺四者分离的生态基础

前云:一个正常的社会应当政教分离,同样也应当政商分离、教商分离。"思想"与"买卖"分开之说还是有道理的。其实还可以补充:这种社会也可以政艺分离、教艺分离、商艺分离。思想、艺术与票房都优异的佳作在这样的社会土壤中可以脱颖而出,而思想贫乏的商业片和既无思想又无票房的形式主义"纯艺术"片也应当有一席之地。但是,前提是这个"正常的社会"之所以正常,就在于它是一个承认创作自由与价值多元、尊重个性与人权的公民社会。这个社会可以百花齐放百家争鸣,可以有发达的文艺批评但不能有定于一尊的"国教",以及国教独掌的宗教审判。

笔者前年曾尖锐地批评了《雍正王朝》,但当时笔者也表示:"即使对这样的作品我要批评,然而如果说要禁止它,我也是反对的。一部片子要么是'样板'不能批评,要么一挨批就成了'毒草'而横遭禁止,这都是改革前才有的不正常现象。文艺批评领域应当树立这样一种启蒙立场:'我反对你的作品,但我坚决捍卫你发表作品的权利'。

“在一个丰富多彩的社会中，文化上的多样性往往是通过不同的‘片面性’的综合来体现的。思想史上有所谓‘片面的深刻’之说，就是这个意思。就历史剧而言，美国电影史上《巴顿将军》堪称历史片中的经典，它以一场真实的战争为背景，塑造了一个性格鲜明的战争英雄形象，但它是歌颂战争的。同时美国也有大量的‘反战’类型的作品，也具有很大的影响。如果‘巴顿’型战争片成了绝对的主导，而拒绝那些反战的影视作品，那《巴顿将军》就有军国主义之嫌了。同样，《乱世佳人》是一部站在南方立场上敌视南北战争的片子，但美国同时又有许多《汤姆叔叔的小屋》这类‘反南方’、反奴隶制的作品在流行。只有《乱世佳人》，美国人怎能深刻反省奴隶制的历史？而反映南方的作品如果只有“汤姆叔叔”这一种形象，南方人也不会真正服气的。只有这两个‘片面’相互补充才能形成真正丰富的文化生态。因此我甚至认为，如果我们能有更多的反思专制主义黑暗、树立启蒙精神的历史剧问世，那么我批不批评《雍正王朝》也就无所谓了。特别是这样的历史剧如果能够（其实也完全可以）确实建立在历史真实的基础上，那就不仅在时代价值的弘扬上，而且在历史知识的普及上，以及艺术价值与娱乐享受上，都将具有极大的意义。

“因此关键还在于要有充分的创作自由。在这样的条件下，以我们文学艺术工作者的道德良知、人生体验和灵感才气，具有与《雍正王朝》相反的健康价值取向、尊重基本历史真实而又饱含艺术魅力、十分‘好看’的历史剧的问世，应当指日可待。而在这之前，对《雍正王朝》这样的片子提出批评，是极为必要的。好在这样的气氛我们已经有了。”

这里的一个关键问题在于，创作自由的对立面决不是批评自由，而是创作审查。如果没有创作审查，那么批评自由不仅不妨碍，而且恰恰是促进创作自由的。如果创作审查之余又没有批评自由，那就有倒退回“样板戏”时代的危险。如果有些人实际上得益于创作审查制度，却抱怨来自民间和无权者的批评（这些批评可以反驳）形成了“政治正确”的压力妨碍了他的自由，那就显得做作了。

对于《英雄》，笔者也持同样的态度。在《英雄》之前有过陈凯歌的《荆轲刺秦王》，它的商业运作没有《英雄》那么大的成功，它获得的财政与非经济因素的支持更没有《英雄》那么大，但是从价值观和主题思想来讲，笔

者绝对喜欢后者而不喜欢前者。不过尽管如此,如果《刺轲秦王》成为"样板戏"而不容异议,也会产生问题,甚至在舆论一律的背景下"刺秦"成为一种恐怖主义宣传也不是不可能的。所以,问题的关键还是要在创作自由的基础上形成一种开放、多元、健康的文化生态。

历史片与"戏说"片

《英雄》自我定位为商业片、武侠剧而不是"历史剧",也是聪明之举。作为一个历史学家观看所谓的"历史剧"往往有啼笑皆非之感。去年的《康熙王朝》比前年的《雍正王朝》还要过分。故事的编造不去说它了——为追求"可看性"那是难免的,与"故事性"无关的常识性错误就未免多得过分了。例如剧中多次出现"南京"的事。敢问清朝哪来的"南京"? 明有南京,民国有南京,而清代只有江宁府。剧中还说清军攻台时直扑郑氏老巢"台北港"并打败了郑氏水师。仅此一说就有三重大误:从郑氏直至清末台湾建省之初首府都在今天的台南(郑氏叫承天府,清代叫台湾府)。而今之台北郑氏时还是荒野,误一也。光绪年间分台湾府为台南台北二府,始有"台北"之名,然而台北根本不靠海,何来"台北港"? 误二也。清初平台海战发生在澎湖。所谓"台北港海战"其可笑无异于说"西藏海战",误三也。此外把"大阿哥"的府邸称为"胤府"(编剧以为胤禔姓"胤"?),以及什么"皇常在"、"皇答应"之类的称呼,都叫人忍俊不禁。

然而有传媒约笔者写批评文章,笔者辞谢了。《康熙王朝》在笔者看来属于"戏说"之剧。虽然它的价值观也很陈腐,尤其是片头主题歌希望康熙"握紧乾坤""再活五百年"的歌词让人莫名其妙(康熙"握紧乾坤"500年,我们现在犹沐圣恩,那共和国难道建在火星上?)。但是这种陈腐的程度倒也没有超出一般的帝王剧、"辫子戏",而拍得还比一般帝王剧好看。虽不算佳作,也应当以平常心待之。

而《雍正王朝》就不同了。它倒是"超越"了一般帝王剧——嫌一般帝王(甚至也包括历史上的"真雍正")还专制得不够,没有把言官谏臣斩尽杀绝,使"天下读书人"还得以乱说乱动,做东林、海瑞式的清流之梦。它颠倒黑白地把专制制度下的腐败说成是由于舆论太宽松,"清流"、"清议"太多,公然主张依靠家奴、酷吏来消灭清流、清议。它沿袭、发扬"文化大革

命”式的“法家史观”,追求一种比儒家传统更坏的极端专制。它仇视儒家传统中到明清时本来已经所剩无几的“从道不从君”的清介之气,几乎是赤裸裸地提倡趋炎附势的家奴哲学(传统伦理至少表面上还是不屑于此的)。——而这一切它又是以伪造“历史”来故作严肃地“证明”的。因而从澄清史实的角度予以批评就十分必要了。当时有人说:《雍》剧其实不是说史,而是论政,是“剧谏”,历史学家挑它史实上的毛病就未免迂腐了。其实,人们的批评正是冲着这种“魏阉劝帝诛东林”式的“剧谏”来的。它要只是“戏说”而已,人们倒真是不必计较了。所以,尽管《康熙王朝》编造的成分比《雍》剧还多,笔者并不想为此说什么。

“戏说”剧严格地说不算历史剧,它作为市场导向的商业片,只是为了适应人们的娱乐需要,我们以平常心待之即可。“戏说”剧本身没什么好评论的,不过如果“戏说”畸形繁荣,就成了一种不太正常的文化生态。一味回避某种实在而遁入“戏说”之中,往往是因为实在的领域只准“歪说”。这种文化生态是有问题的。套用那个句式来说:“戏说”有问题,但不是“戏说问题”。具体的某个“戏说剧”本身,是既不值得指责也不值得提倡的。但如果一段时间里荧屏上不是“戏说”就是“歪说”,恐怕就得问问怎么回事?

有人问:为什么“戏说剧”往往比“正剧”“好看”?笔者想这个问题应当倒过来问:为什么但凡不是“戏说”而是我们想正儿八经地弘扬某种理念的那些东西往往“不好看”?是“历史真实”本身不好看,还是我们不想让人家看?既然看不到历史真实,那么与其看那种“假大空”的八股,当然不如看那种没有知识价值至少还有消闲价值的“戏说”。第一戏说剧本身追求的就是“好看”,第二戏说剧在创作时就没有多少束缚(不光是没有“真实”的束缚,而且也没有八股的束缚),所以会出现那种现象。

“格瓦拉改弦颂美帝”:既非“历史”,亦非“戏说”

前年笔者批评《雍正王朝》的文章发表后,有人认为历史学家总是喜欢用“历史真实”的大棒敲打文学艺术家。其实笔者从来主张历史学对文学艺术应持开明的态度。历史学与文学是两个领域,各有其不同的“游戏规则”与不同的价值评判标准。别说根本不能算是“历史剧”的“戏说”类作品和创作性古装剧,就是所谓严肃历史剧,也不能当成“真历史”来看待和

要求。因为历史文学的"严肃"与历史科学的严谨并不是一回事。严谨的史学家不能允许编造史实，而对于严肃的历史文学我们只能要求它不能篡改、歪曲已知的史实(《康》、《雍》二剧显然都没做到这一点)，但必须允许它用想象与创作来"填充"故事细节，刻画人物感情与心态，而这些材料现存历史记载中是不大可能有的。

我们甚至不能以新史学的进步去要求历史文学或历史剧的同时"进步"，因为历史"科学"中的事实真伪有无乃至因果解释的对错是不能含糊(但可以存疑)的，而文学所表达的感情与审美意向可以十分复杂和模糊，但故事的叙述却不能"存疑"。因此，例如在历史学中论证"清官救世"是十分陈腐的，但文学艺术领域的"清官戏"仍然有审美价值(当然，如果只有清官戏，那就又是文化生态的问题了)。美国史学界在南北战争这类问题上历来有人做翻案文章为南部诸州邦联(所谓"南方奴隶主政权")辩护，因此便会引起主流史学的反驳。但对于像《乱世佳人》这样的"亲南方"作品，文学评论界自可臧否，史学家却大概不会有兴趣介入。

文学艺术评论的标准是思想性与艺术性。笔者曾经批评过一些笔者不能认同其思想的作品(如几部所谓的"大厂电视")，但那只是以观众身份作的文艺评论，而不是以史学家身份来辩论史实。只有在一种情况下，史学家需要站出来以历史真实驳斥那种"胡说历史"之作。这就是当作品的价值取向和思想性很糟糕，而且它又是以所谓"历史事实"相标榜，以此作为那种价值取向的依据时，史学家出来还历史以真实就成为必要了。《雍正王朝》如果只是"戏说"历史，笔者不会批评它，如果它只是价值取向有问题，笔者不会从史学工作者的角度批评它，但它一方面鼓吹家奴哲学，仇视清议传统，其价值取向比《海瑞罢官》这类传统清官戏都要糟糕得多，一方面又打出"历史正剧"的旗号，否认是在"戏说"历史，还制造舆论称其"真实"，历史学家就不能不说话了。

今天的《英雄》不是，也并未自称是历史片。然而，它又似乎不是《戏说乾隆》那样纯粹搞笑的娱乐片。有人说，它是一部"严肃题材的武侠片"。这就使它既不同于《雍正王朝》也不同于《戏说乾隆》。一些《英雄》同仁实际上也是这样看的，例如梁朝伟的言论其实就是以政论片自诩，而且这种政论令人想起20多年前的"颂秦"。恰恰是在这"严肃题材"上它引起了诸多

争议，这时《英雄》的编导再以它只是商业片来搪塞，未免有点不负责任。笔者认为，在创作自由与文化多元的前提下，对《戏说乾隆》式的纯粹搞笑片不必评论或者只对文化生态而不对片子本身作评论；对《雍正王朝》式的"历史政论片"既要从历史学的角度澄清史实，更要从政论的角度评论其主题思想；而对于《英雄》这样的"武侠政论片"，评论者的历史学家角色可以淡化，但主题思想是不能回避的——否则正如某网友所言，如果有人以"不是历史"、"无关思想"、"只是买卖"为理由，炮制一部"格瓦拉改弦颂美帝"甚或"杨靖宇悔过颂皇军"的片子，又当如何？

可贵的锋芒

——序余杰《闪光石》

从几年前的《火与冰》开始，中国文坛上出现了一个叫余杰的新人，以他鲜明的思想与锐利的文风令人瞩目。他文章中的批判精神与对自由个性的向往具有很强的感染力，许多热血青年视他为心中偶像，许多中年才俊视他为同道，许多执著的老年人视他为忘年交。但当然，也有许多人——特别是被他批评过的那些人对他的文字如感芒刺在背。在那些价值认同与他基本类似的人们中，也有人指出他的文章用典不够严谨，史事有错误，文体过于“煽情”等等。“余杰很有锋芒，但不够成熟”——这是一个朋友对他的评价。与那些因余杰的批评而老羞成怒的人之论相比，“不够成熟”的批评显然是善意的。所谓“不成熟”无非是两个意思：一是知识性的，如文章中出现的史实错误。这当然是余杰应当引以为戒的。但对于文学批评文章而言，如果这种史实错误不属于作者据以进行批评的依据，因而也不影响其结论之成立，则这种错误不能说是“硬伤”——这与史学文章不同。如果一篇文学批评文章搞错了李鸿章的生卒年，那是小疵而非硬伤，但如果它把李鸿章的某一打油之作说成是雅儒华章，那就洋相大了。这正如一篇研究李鸿章的史学论文弄错了他的生卒年，无疑是硬伤；而对李鸿章的某一作品之文学价值有误评，只能说是小疵。

但是“不成熟”也有另一个意思，即说余杰的文章锋芒太露，缺少了温柔敦厚。此说也不无道理。不过从另一方面讲，在一个因种种原因而早已过分“成熟”的社会里存在着余杰这样“不成熟”的声音，难道不是大幸事吗？读余杰之文，常常令人想起安徒生笔下那个“不成熟”的孩子，在许多“成熟”的大人用语典雅、不失风度地讨论皇帝的“新衣”如何美妙之时，“不成熟”的孩子却幼稚地叫道：“他什么也没有穿！”

为了这种“不成熟”的声音，“成熟”的大人们已经给了他充分的惩罚。在余杰的文学经历中，他的许许多多文字恐怕难免会被历史遗忘，但有一篇，即我印象中似乎并没有收进他的任何一本集子的那篇《致中国作协的公开信》，却可以肯定将成为当代中国文学史上会留下一笔的文献。面对有权有势者那种千年以来、几十年以来早已发展得十分“成熟”的“处理方式”，余杰的《致中国作协的公开信》及其随后的法律行动岂止“不成熟”，在许多人习惯的规则中简直可以说是十分幼稚的。

余杰因此失去了在“成熟”的生存方式下成为“成熟作家”的机会，而成为一位自由撰稿人——这个群体在当代变革中的中国社会本身就是“不成熟”的，但毕竟它并不在真空中。改革后的中国社会明显的进步之一是允许出现“单位”之外的生存空间，余杰因此不至于落到改革前那些中了“阳谋”的知识分子那样的悲惨境地。甚至在精神生产以外的领域，政府还力图扩大这种空间促使更多的人“不找市长找市场”。但是在精神生产领域，“市长”并不放手，而“市场”却在招手，于是许多自由撰稿人也成了“成熟”的商业化作家。而同样作为自由撰稿人的余杰，却仍然保持了其“不成熟”的本色。

在本土生活中，在“不成熟”生存方式中的余杰当然并不因此就获得了不分青红皂白地指责他人的“道德特权”，但他的文学批评至少是光明正大的。比起那些整他的人、那些以打“小报告”写告密信、以组织御用“写作班子”搞“大批判”为能事的“成熟者”，比起那种“成熟”方式的时下遗风——动辄给人扣上“反动势力”的帽子，把自己不喜欢的观点诬为“美国中央情报局出钱豢养”等等——来，余杰的文学批评至少决不以势压人。赞成者可以欣赏他的义正词严，非议者也可以出来反驳其词其义，仅此一点就使他的任何“不成熟”言词都不那么值得挑剔了。

在价值取向上，余杰无疑受到从“五四”文化批判，中经鲁迅等人到当今的李敖、柏杨文化叛逆风格的影响，具有鲜明的反传统色彩。但我们其实也不必那么“文化虚无主义”，中国这个社会几千年来确实有她极“成熟”的一面。在上者指鹿为马，在下者难得糊涂，“惟大盗利用乡愿，惟乡愿工媚大盗”（谭嗣同语），强权哲学与犬儒哲学的“法道互补”积淀沉重。然而中国“不成熟”的传统也并没有中绝、泯灭。余杰虽然常以国外的（例如

俄国历史上的)自由知识分子作为褒扬对象,然而在中国的清流清议传统中,余杰的"不成熟"其实前有古人,后亦必有来者。而且无论从哪个方面看,在这一支传统中余杰还远不是最"不成熟"的。

例如,余杰在"9·11"前的传统文化批判,尤其是"9·11"后针对国内一些网民们狭隘民族主义的言论进行的批评曾惹来不少骂声,说他有"亲西方"之嫌。有人还依此类推,说当前中国民族精神之不振,都是由于余杰这样的自由知识分子批判传统,导致所谓"逆向种族主义"的结果。而且据说这种"逆向种族主义"是当代自由知识分子特有的,而近代的自由知识界都是爱国者,不会发出这种声音,因而民族精神也比今天昂扬。

我历来反对无论"逆向"还是"顺向"的文化决定论,而主张"自己对自己负责的历史观",因此对以"国民性批判"的方式进行思想启蒙并不看好,而且批评过当年"文化热"中的"荆轲刺孔子"现象。但我对"国民性批判"者的本意持理解的态度,更反对把民族精神的不振归罪于他们的所谓"逆向种族主义"。其实应当说,余杰"反民族主义"的言论虽然未必都那么无懈可击,比起下面这段话来无疑还是成熟多了:当年一位名人在痛斥"自命为礼仪之邦者,即是人间地狱"、抨击清朝统治者屠杀人民、对准噶尔等实行种族灭绝的罪行后称:

"幸而中国之兵不强也,向使海军如英、法,陆军如俄、德,恃以逞其残贼,岂直君主之祸愈不可思议,而彼白人焉,红人焉,黑人焉,棕色人焉,将为准噶尔,欲尚存噍类焉得乎?故东西各国之压制中国,天实使之。所以曲用其仁爱,至于极致也。中国不知感,乃欲以挟愤寻仇为务,多见其不量,而自窒其生矣。又令如策者之意见,竟驱彼于海外,绝不往来。……仍守中国之旧政,为大盗乡愿吞剥愚弄,绵延长夜,丰蔀万劫,不闻一新理,不觏一新法。则二千年由三代之文化降而今日之土番野蛮者,再二千年,将由今日之土番野蛮降而猿穴,而犬豕,而蛙蚌,而生理殄绝,惟余荒荒大陆,若未始生人生物之沙漠而已。夫焉得不感天之仁爱,阴使中外和会,救黄人将亡之种以脱独夫民贼之鞅轭乎!

"西国仁义之师,恪尊公法,与君为仇,非与民为敌,故无取乎多杀。敌军被伤者,为红十字会以医之;其被虏者,待和议成而归之。辽东大饥,中国不之恤,而彼反糜巨金泛粟以救之。且也,摧败中国之军,从不穷追;追

亦不过鸣空炮慑之而已。是尤有精义焉。

“若夫日本之胜，则以善仿效西国仁义之师，……民……且日希彼之惠泽。当日本去辽东时，民皆号泣从之，其明征也。

“中国之兵，固不足以御外侮，而自屠割其民则有余。……迨闻牛庄一役，一战而溃，为之奇喜，以为吾民之智，此其猛进乎！”

说出这些惊世骇俗之语的是谁？是那位“宁赠友邦不与家奴”的慈禧老佛爷？非也，说出这等“不成熟”言语，而且是在中国真正面临侵略的时代说这番话的，恰恰是被慈禧杀害的爱国志士谭嗣同！

谭嗣同为何这样“不成熟”？另一段话可谓他泣血之心声：

“天下为君主囊橐中之私产，……其视华人之身家，曾弄具之不若。……吾愿华人，勿复梦梦谬引以为同类也。夫自西人视之，则早歧为二矣。故俄报有云：‘华人苦到尽头处者，不下数兆。我当灭其朝而救其民。’凡欧美诸国，无不为是言，皆将籍仗义之美名，阴以渔猎其资产。华人不自为之，其祸可胜言哉！”

显然，谭嗣同在高度赞誉发达国家国内的“仁义”制度并抨击本国国内的专制时，并没有忽视国际关系中的国家利益矛盾，也没有在这类矛盾中忽视国人的权益。他对外交领域中列强在价值名义下图己国之私利，也是很清楚的。而他说的一切扬“西”贬“中”不无“过激”之语，其意恰恰在于防止专制暴政使列强得以“将籍仗义之美名，阴以渔猎其资产”。其义尽在警示国民：民主之制“华人不自为之，其祸可胜言哉！”

而在生死抉择的关键时刻，谭嗣同放弃了与康、梁一样出国避难的机会，慷慨赴难，成为为救国、变法流血的第一人。今天人们不会因为康、梁避难日本便指责他们是“投靠外国”的“反动势力”。而宁死不去国、横刀向天笑的谭嗣同之成为近代救国志士之典范，就更不待言。相比那些“不爱国人却‘爱国’，只‘爱民族’不爱民”的人，谁是真正的民族魂？什么是真正的爱国者，是“成熟”的慈禧还是愤世嫉俗好发“不成熟”之论的谭嗣同，今人难道还会有疑问么？

在常识的基础上思想

——序黄钟《游手好闲地思想》

黄钟先生的新著《游手好闲地思想》嘱我为序。我首先诧异于这个书名:什么叫“游手好闲”地思想?读罢全稿我明白了,作者在这里叙述的,大都是古今中外历史上那些史有明载的人与事,并非石匮秘籍中的深宫隐奥。从这些史实中作者讲出的道理,也都是“人同此心,心同此理”的常识,而不是那种行文艰涩用词怪癖逻辑费解似是而非的“高深”理论。然而由于种种原因,这些清清楚楚的史实却常常被人遗忘,这些明明白白的道理也往往被人忽视。——在这种情况下,就会出现史家所谓“黄钟毁弃、瓦釜雷鸣”、真言噤声、假话盈宇的不正常状态。而那不甘毁弃的黄钟(恰巧这是作者的名字)便会在常识的基础上响起。——所谓《游手好闲地思想》,就是回到常识去,在常识的基础上思想吧?!

的确,常识可以证伪,但不能无视。

古往今来大部分最重要的知识创新(科学发现或人文思想突破)都是从对经验常识的证实或证伪中产生的。而大部分“皇帝的新衣”式的伪科学与“知识垃圾”都是从对常识的无知、回避和有意无视中产生的。

我们知道,所谓牛顿看到树上掉下的苹果而发现万有引力定律、伽利略在比萨斜塔上试验“两个铁球同时落地”而证明了重力加速度这类说法,在科学史上并非实有其事。但牛顿与伽利略的物理学理论是以能够解释苹果下落及铁球同步落地为前提的。它把这些日常生活中人们似乎习以为常不言自明的现象变成了得到严格逻辑证明的知识体系,这样人们就可以根据这种证明所包含的逻辑去发现日常经验以外的、种种比“常识”更为高深的新知了——所谓“科学”,其实就是这么一回事。

那么,“常识”只能被证明吗?当然不是,其实波普关于科学本质的“证

伪主义”论证已经告诉我们,“常识”不仅可能被证伪,而且严格地讲,一切全称判断式的“常识”在逻辑上都不可能被有限事例所证明,却可能被这样的事例所证伪。但是证伪之后人们并不是陷于虚无,而是提出了新的解释来“证明”更多的经验知识。当然这种证明在逻辑上都是不完全归纳,因而本质上只是一种认识过程中“有益的假设”,而这种“有益的假设”将来还可能被新的知识所证伪。这样一种证伪——证明(“有益的假设”)——再证伪的认识循环使我们不断接近于真理,这就是所谓科学。

波普这里讲的是全称判断式知识的归纳缺陷。另一些经验知识是非全称判断的(通俗地说,它们是“现象”,而不是“规律”),这些知识也可以通过逻辑演绎(而不是归纳)来得到扩展与深化。而演绎过程同样也可以证伪,而且除了波普讲的那种“反归纳的”经验证伪外,对演绎过程的证伪还依赖于逻辑证伪:即使“常识”本身无误,但依据这些知识进行的推理若有逻辑悖谬,那么结论也是错的。

例如,日常的经验观察告诉人们太阳每天东升西落,人们据此得到地静日动的“常识”,西方的地心说、中国的浑天说与盖天说等都是建立在这个“常识”的基础上的。但哥白尼通过观察与推理,成功地证伪了这个“常识”。尽管他提出的“日心说”也是可以证伪的并且后来的确被证伪了,但哥白尼的“科学革命”仍然是不朽的。哥白尼证伪了地静日动这一“常识”,牛顿、伽利略则从关于引力与落体的经验常识中建构了古典物理学的理论体系。这都是“在常识基础上的(当然不局限于常识的)思想”。当然,在常识基础上思想未必就伟大,但它至少是实在的。

而无视常识的思想,则从安徒生那则“皇帝的新衣”童话中人们对并不存在之物的自欺欺人式赞美,直到我们熟知的“水变油”、“胡神医”、“亩产×万斤”之类的伪知识上得到了充分的体现。这些“知识”之伪并不在于它们否定了常识,而在于它们根本无视常识。如今有人说,“亩产×万斤”之所以获信于圣聪,是因为某科学家说过常规农作物光合作用能量转换率极低,如果提高之,则产量必惊人增长。由此证明理论误人。其实上述能量转换率低云云并不是伪知识,而是至今仍能成立的“科学”,它本身并不误人。关键在于“如果提高之”——那“转换率”能吹口仙气就“提高”么?无论老农的日常经验还是科学家们已上升为理论的行内“常识”都知其不可,

但人们就是随声附和，一如安徒生笔下那些人齐声赞颂"新衣"之美丽。可见，在很多情况下，"无视常识的思想"并不是因为真的无知，而只是因为缺少了良知！那种东西的泛滥也不是因为科学水平低，而是由于体制性的弊病。但这种状况如果长期持续，倒的确会反过来使人们逐渐习惯于"无视常识"，因而不仅良心上而且智力上也发生退化。在这种情况下，提倡"在常识的基础上思想"就不仅仅是在拯救知识，而且也是在拯救良心了。

今天的思想界"无视常识的思想"有两种类型。一种是表面上把常识捧得很高，但却根本拒绝围绕常识的思考——无论证明还是证伪。例如，有人习惯于这样指责别人：你的某某说法符合于常识，因此是多此一举；你的另一些说法则违背了常识，因而是显然荒谬。证明常识是不必要的，而证伪常识是大逆不道的，于是关于常识的任何思想都不必要了。——"常识"在这里只是一根大棒，而"常识基础上的思想"，不论是证明还是证伪，却都给棒杀了：牛顿没有必要把"不言自明的常识"变成具有严格证明的自洽理论，哥白尼胆敢否定地静日动的常识更是罪该万死。

关于常识的任何思想既然都不必要，那"无视常识的思想"就自然会泛滥起来，于是就有了第二种类型。

第二种类型就是公然以藐视常识为荣，甚至以完全没有证伪内容的违背常识之论作为自己学问高深的证明。前不久有这么一场讨论：某学者"发现"鸦片战争前英国人把汉语之"夷"字英译为某个贬义词，进而指责英国人造谣，把一个充满友好意愿的字眼强加了贬义并借以煽动英人仇华，又进而认为过去那种认为英国人重实利而中国人爱面子的说法不对，英国人发动鸦片战争正是因为他们极爱面子，受不了翻译者故意捏造的贬义而悍然动武！

这样一个非常"新颖"的论点不仅在逻辑上与道义上都让人难以理解：把一场公认为出于牟利目的的战争说成是为维护面子和荣誉而发动，这究竟是在谴责还是美化战争发动者？把利益、制度、文化上的严重冲突这一战争背景说成是仅仅出于某个居心不良的翻译者有意"误译"，这与作者想表达的"左翼"立场不是明显矛盾吗？

但这些且不论，关键在于把中文的"夷"字译成贬义词究竟是不是误译？汉语中的"夷"字本来并无贬义吗？作者自称的这一"发现"无论与自己

想证明的观点是否有违，首先它就与公认的“夷”为贬称的常识相冲突。于是批评者提醒说，汉语中的“夷”字的确是有贬义的，你看连学生用的《新华字典》都把它注明为贬义词哩！没料到，这一批评竟使得该作者大为不屑：我在美国名牌大学已是任教多少年的名教授，你竟然对我谈什么《新华字典》？这是在讨论学术吗？

呜呼！无视常识而至于斯，实在令人吃惊。大学名教授发现也许只具有常识水平的《新华字典》的解释有误，是完全可能的，她若论证了这一点，不仅是对批评者的恰当回应，也是对学术本身的一个贡献。但她根本不屑论证，就认为常识对她这个美国名牌大学名教授全然没有价值，可以不予理睬地踏在脚下，这就太荒唐了！哥白尼否定了由太阳东升西落推出地静日动的“常识”，他是伟大的。而一个白痴大叫太阳是从西边出来的，他当然一点也不伟大。两者的区别就在于，前者是严肃地证伪了一个前人认为的“常识”，而后者根本是无视常识。“在常识的基础上思想”与无视常识的胡思乱想，区别就这么大！作为名牌大学（还是美国的！）的名教授，对（好像是中国人的？）常识应该持什么态度，特别是在该教授又念念不忘表现自己的民族主义立场的情况下？

总之，高深的学术、精邃的思想，并不必然是与“常识”相绝缘的思想。相反，如果我们把“常识”理解为一般人共认的经验信息与初级形式逻辑的总和，那么，重视公认经验知识、遵守基本推理逻辑，加上（至少对人文知识分子而言）起码的人道良知与求智的真诚——这是成为大思想家与大学问家的必要条件，尽管可能并不是充分条件。

黄钟的这本书就是他“在常识基础上思想”的最新成果，其中不仅包含了许多历史与现实中的经验知识，更体现了他对这些经验进行的逻辑严谨的思考。这些知识并不深奥，但长期以来往往被遮蔽，这种逻辑并不复杂，但在指鹿为马的人那里并不被尊重。也许对这本书中的知识叙述与思想逻辑，有些人不能接受，那么，就请批驳他吧——从事实上与逻辑上！

实践自由

——自由公共知识分子中的“圣徒”与“神学家”

方鲁滨逊一人之独居荒岛也，无所谓自由与否。

见星期五而为二人焉，使二人互不隶属而路视之，各保其权利不相侵，则“消极自由”在焉。

使鲁执刀奴役之，则鲁滨逊主也，星期五奴也，此反自由之奴隶岛也。

今鲁滨逊既奴使星期五矣，于此主奴之外而有第三人至。使其人亦喜为主为奴，则固无自由可言。若夫此第三人仅以消极自由自限，自不欲为主奴，而视彼主奴为路人，漠然置之，不思夺鲁滨逊之刃解星期五之厄，则彼甲今日可奴使彼乙矣，安知明日不更奴役此丙哉！是消极自由不可仅得，所谓三个和尚无自由也。若第三人起而与鲁争，是为他人争自由而险将及己。此第三人者，利他主义者也，积极自由者也。无此积极自由，则并消极自由而不存。以此积极自由律人，欲使人皆利他焉，人皆忘我焉，则“以我之大私为天下之大公”，复堕奴役之阱矣。是故此第三人者，必以积极自由律己，而为他人争消极自由也。必以利他利众之心，而为众谋人各自利之权也。

——《世说新语补》

最容易论证的“主义”：非全称判断的人性预设

前些时候，“自由主义与新左派之争”曾成为思想界的热门话题。但其实，从某种意义上说，自由“主义”是无须论证的，因为它也许是人类历史上唯一不需要“说服”（更不要说压服）别人的“主义”，其他“主义”总认为自己是对的，别人是错的，因此总想消灭这些“错的”主义，使别人归服于

己。其中极端的,会诉诸"武器的批判",试图压服别人,温和的,也会诉诸"批判的武器",试图说服别人。因此任何一种除自由主义以外的主义都要建立庞大的论证工程,以便"以理服人"。除非到了这种主义已破产时,论证已谈不上,就只能"以势压人"了。而自由主义的两个基本信念就是,世界本来就是多元的(事实判断),世界也应该是多元的(价值判断)。因此,自由主义者并不指望建立"自由主义的一统天下",也不指望"说服"别人,当然更不会去压服别人。

自由主义所需要的唯一"论证",就是论证不应压服别人(价值判断),也不可能说服别人(事实判断)。前一判断是基于人性"恶"(人的德性有限),压服制度终会导致以恶压善,"善人专制"是靠不住的;后一判断是基于人性"愚"(人的理性有限),"说服"到头来终会导致弄巧成拙,"智者设计"也是靠不住的。

但这里要指出,自由主义所谓的性恶、性愚决不是把人都看成坏蛋和傻瓜,更不是"鼓吹自私自利"和愚昧反智。恰恰相反,它不但不是对性善的价值否定,就是在事实判断的意义上,自由主义的市场经济原理与那种"人对于人是狼"的极端表述也全然不同——道理很简单,人们没有见到狼群中存在市场,更不能设想狼与羊进行交易。

在中外思想史上,倒是极端反自由的某些流派,如中国传统法家才主张人性皆恶:"夫以妻之近及子之亲而犹不可信,则其余无可信者矣"[1],因而除了"法、术、势"之类厚黑功夫,法家是什么也不信的。不久前在活报剧《格瓦拉》中,编剧安排几个女性"美帝国主义者"高声怪叫"人不为己,天诛地灭"以显示"西方性恶论"之丑恶。可笑的是这句话偏偏是一句纯粹的中国古代名言,流行于国人尚不知"西学"为何物的时代。而所谓"西方的"性恶论,即使在"人对于人是狼"那样极端的表述中,也只是一种事实设定,而决不至于在价值意义上对"不为己"者作出"天诛地灭"的诅咒。但在我国传统时代,这样的诅咒不仅见于上述社会流行语,而且像韩非这样的经典法家,对那种不怕死不爱钱无私无畏的海瑞式人格也可谓"疾善如仇"了。你听这叫什么话:"若此臣者,不畏重诛,不利重赏,不可以罚禁也,

① 《韩非子》。

不可以赏使也，此谓之无益之臣也，吾所少而去也。”[1]读者读完本文后面几章，就会明白这种“疾善如仇”的“性恶论”实在是专制逻辑之必然。耐人寻味的是，法家思想恰恰是在“文化大革命”时期那种极端“反自由”的极左氛围中在中国得到空前普及的！

而自由主义的“性恶论”（确切地说是人性局限论）当然不是反对行善、利他，也不是怀疑人有善心或利他之心，说穿了它只不过是基于一个谁都明白的常识——用毛泽东的话说：“一个人做点好事并不难，难的是一辈子做好事，不做坏事，……这才是最难最难的呵！”既然连毛泽东都认为人一辈子不为恶是最难最难的，人们在考虑制度安排的出发点时当然就只能从人有可能为恶的低调假设着眼，而不能把制度安排建立在圣人永善这“最难最难”实现的高调假设上。所谓“先小人后君子”（这也是绝无“西化”色彩的中华名言）就是这个意思。再高尚的人，他的权力也要受制约，再平庸的人，他的权利也要有保障；政治上的宪政法治，经济上的“自利人”假设等等，都是由此出发的。

而“先小人后君子”当然不是否认人可以为君子，更不是怂恿人们去做小人。恰恰相反，“先小人后君子”是为了消灭伪君子、真小人，以便成就更多的真君子。

换言之，人性局限论是立足于公认常识的一种底线设置或曰低调预期，以此为基础的制度安排能够杜绝人性越过底线落入恶的深渊，但这种底线是向上开放的：人们不知道它是否能猛烈推动人性的提升，但至少它决不会妨碍这种提升。

以经济学为例，“自利人”或“经济人理性”预设并不是断定人必定自私而不可能利他（因此不能用某个或许多利他的事例来证伪这种预设），更不是鼓吹人们应当自私自利（因此不能用关于自利心如何可恶之类的价值判断来否定这种预设）。这种预设只是相信没有什么能保证人人无私，也没有什么能保证某个人事事无私，因此制度安排的出发点只能是：你如果无私、利他、行慈善，当然再好不过，假使你出于利己之心，这种安排也可以使你的行为实际上有利于、而不是有害于社会总福利。显然，这

---

① 《韩非子·奸劫弑臣》。

样一种安排就是市场经济。

总之，德性有限、理性有限之说是一种底线（或曰局限性）的判断，非全称的判断。它并不否认人类之中有（可能还不少）善者、智者，而只是说人有可能（或无法消除这种可能）为恶为愚。自由主义不否认有耶稣，但否认人人是耶稣，因而耶稣为犹大、为希律王所害之可能无法排除，所以必须有耶稣不为犹大或希律王所害的自由（推而广之，即任何人都必须有别人或人们所不能剥夺的自由）。反过来说，即必须有能够制约希律王权乃至任何人及人群权力的制度安排。

但这类论证说到底，都是一种"低调论证"，它论述的实际上都是些"常识"而不是"理想"。人们可以不满意这些常识（因此不满意仅以这些常识为基础的自由主义），但却无法否定这些常识——任何最热情的性善性智论者都无法证明天下人皆性善性智，也无法保证某一个人的善与智是无限的，亦即无法保证他在任何情况下都不会犯私心或办傻事，也就是无法否定上述两个"靠不住"。从这点上讲，自由主义与"强制性理想主义"（非强制的或自愿的理想主义不仅不与自由主义相悖，如下文所述，它还是自由主义的要件之一）的分歧其实并非"人性预设"的不同，而是非全称判断与全称判断的不同。

最容易论证的"主义"：除非"秀才遇见兵"

换言之，只要有性恶性愚的例子存在，自由主义就得到了最基本的证明。而"强制的理想主义"则需要所有人都性善性智（或某人在一切场合都性善性智），才能得到证明。

在这个意义上，自由主义的确是无须论证的：如果你允许每个人自由选择分开"单干"或者联合为"公有"，那还有什么必要争论？让人们自择其宜可也。而如果不允许选择，争论又有什么意义？没有选择，何言孰优！经济之外的领域同样是这个道理：如果一个"反自由主义者"同意与自由主义者进行自由辩论，那他事实上已经承认"自由优先于主义"，即自由主义无须论证已经胜了。如果他不许争论，而是干脆把自由主义者抓起来，那就是"秀才遇见兵"，争论又有什么用呢？

总之，自由主义的宽容与低调使其具有与常识的亲和性，因而具有极

大的论证优势。哪怕最极端的自由主义者也不会反对，而且会敬重慈善者和利他行为，然而极端的“强制理想主义”却会“狠斗私字一闪念”。“强制理想主义”却常常消灭一切民间经济行为，正如改革前我们亲身体验的那样。从学理上讲，自由主义承认“公说公有理，婆说婆有理”。它所要求的只是给“公说”和“婆说”同等的表述权利，而这其实并不需要以驳倒“公理”或“婆理”为条件。而其他主义（不只是“强制的理想主义”）本身就是一种“公理”或者“婆理”，它们的成立是要以驳倒对方为条件的。

正是由于它的上述性质，自由主义不像某些设计完美的理想理论须对其理想进行严密的“结构合理性论证”与“过程—目标可行性论证”，这使它完全可以只依靠最普通的经验常识。说得通俗些：不读《资本论》，成不了马克思主义者。但不读哈耶克的书，完全可以成为自由主义者。

也正是由于它的上述性质，尤其在非自由状态下，自由主义，或者更确切地说，“自由优先于主义”，实际上是除御用文人之外的一切“主义者”的共同希望。在其他文章中笔者谈到过“自由主义与社会民主主义的共同底线”，说的都是这个道理。在发达国家历史上，“自由主义与新左派之争”，甚至自由主义与一般意义上的左派之争，都是在自由秩序实现后，即在上述共同底线的价值基础之上，才有实际意义的。在英国传统的两党政治中，自由主义者即辉格党人曾长期属于“左派”[①]，直到20世纪初这一位置才为工党所取代。而像迪斯累利那样代表传统特权阶层的右派托利党人却鼓吹“父权制社会主义”，而为左派工会运动（后来的工党）与辉格党人所共同反对。在沙皇俄国，普列汉诺夫曾声言“俄国人分裂成了两个阶级：剥削者的公社和被剥削的个人”[②]。列宁曾痛斥那种“反对政治自由（据说这只能使政权转到资产阶级手里）的彻头彻尾的民粹派分子的观点”[③]。那时的社会民主派向往自由竞争的“民主国家”即“美国式道路”而仇视具有俾斯麦式社会保障制度的专制国家即“普鲁士道路”；而自由主义派宁

① 甚至如今被视为“保守主义祖师”的E.柏克，也是个老辉格党人。他与反自由的保守主义者即托利党人也是对立的。从这一渊源上讲，他与其说同托利党的继承者今日的保守党，不如说与今日的工党更有缘分。当然如今的保守党与工党实际上都已经自由主义化或曰“辉格化”了。

② 普列汉诺夫：《我们的意见分歧》。

③ 《列宁全集》第8卷，人民出版社1959年版，第67页。

可从积极自由的角度自称“合法马克思主义者”，也要反对托利党式的（而非伯克式的）保守主义。正如普列汉诺夫所说，这两家实际上是“分开走，一起打”[①]的。

如今一些所谓“新左派”喜欢指责当年的马克思主义者为自由秩序而奋斗是落入了“科学主义”的陷阱，中了“进化论”和“唯物主义历史规律论”的毒。的确，那时的人们有把自由秩序当作“客观规律”中一个“必经阶段”的想法，但他们争取自由决不是仅仅基于“客观规律”的历史主义考虑。普列汉诺夫曾指出沙俄的“公社”比英国的私营工厂剥削更残酷[②]，列宁曾指出在西方的议会中工农代表可以“在全体人民面前自由地讲工人的贫困生活”，“谁也不敢出来阻止人民代表的这种讲话，哪个警察也不敢用指头触动他们一下”，而沙皇制度下就做不到[③]。这完全讲的是经验常识，并没有什么“不可避免的恶”、“历史进步的代价”之类理性主义的语调。哪怕是“抽象的自由”、“形式的平等”和“虚伪的民主”，也比连这样的自由平等民主都没有要强得多。这难道要学过什么“社会形态依次演进的规律”之类高深理论才能判断出来？不讲“客观规律”难道就做不出这样的价值判断？在没有自由的状态下追求自由，本是人之常情，人之常理，人之常识。至于有了这样的自由而犹不满足，还要追求更高的理想，那是另一回事了。

“自愿当奴隶”与“强迫你自由”：不是悖论的悖论

实际上，论证自由主义的唯一困难不在于经验上或是价值上，而在于形式逻辑上。这就是所谓自由主义能不能同意“自愿当奴隶”的问题。自由主义原则上认为：“对一个人的自由选择他人无权干涉，除非这一选择侵犯了别人的自由。”而“自愿当奴隶”并没有侵犯别人的自由，从上述原则上讲，好像没有理由干涉。但由于自由主义者最敌视的恰恰就是奴隶状态，所以明确这样讲的人并不多。只有一些在逻辑上讲究彻底的论者直接

① 《普列汉诺夫全集》第 13 卷，第 188 页。

② 普列汉诺夫：《我们的意见分歧》。

③ 《列宁全集》第 7 卷，人民出版社 1986 年版，第 116 页。

面对这一悖论，如诺齐克便明确说："自由制度是否允许人把自己卖为奴隶？我相信它会允许。"[①]这就被一些反对自由主义的批评家找到了靶子[②]。实际上，以往对自由主义，尤其是对"自由市场"的一切批判，几乎都可以归根结底于这个悖论。

在南北战争前美国关于奴隶制问题的论战中，为奴隶制辩护的很重要一个观点就是说南方的黑奴是"自愿当奴隶"的。这是"自愿当奴隶"论声名狼藉，并成为后来反对自由主义的论者常常提及的"自由主义污点"之由来。但人们都知道，当年的废奴主义者更是以自由主义为理论基础的。他们反驳"自愿当奴隶论"的方式是强调黑奴当奴隶决不是"自愿"的，而是强制的受害者。换言之，他们并没有针对"自愿当奴隶"本身而提出"强迫他自由"的主张。而南北战争后奴隶制的废除也并没有伴之以自由雇佣制的废除，真正"自愿"为前主人（假如他没有因违法而被联邦当局取消雇主资格的话）工作的前奴隶仍然可以作为雇工留下来，不会有人"强迫他自由"而把他赶走。一些激进的左派正是以这一点为理由之一，批评联邦当局废奴不彻底。然而当时如果实行了"强迫他自由"，那美国就不是今天的美国，而成为一个巨大的"古拉格群岛"了。当然南北战争后黑人的民权仍然是不充分的，其复杂原因本文不能细说，但决不是因为没有通过"强迫他自由"来消灭"自愿当奴隶"。

可见南北战争的例子并不能解决关于"自愿当奴隶"的悖论。的确，自由主义同意人们可以"自由地"放弃自由吗？如果同意，容忍奴隶制还能叫"自由"？如果不同意，限制了人们的"自愿"选择还能叫"自由"吗？

这在形式逻辑上显然是个无解的悖论。思维中类似的悖论可以举出许多。例如，宽容者对"不宽容"能否予以宽容？相对主义能否用于"相对"本身？解构主义本身能否被"解构"？以及古希腊的那个著名的"说谎者悖论"，说谎者说："我在说谎"，你是否相信他这话？等等。

这种悖论无疑是个逻辑上的死结。没有一个自由主义者能够打得开它。正是也仅仅是由于这个死结，各种反自由的理论永远不会消失。不过

---

① 诺齐克：《无政府、国家与乌托邦》，中国社会科学出版社 1991 年版，第 328 页。

② 崔之元：《从"自愿当奴隶"说起》，《读书》1998 年第 6 期。

认真想来，这个死结其实也仅仅是个逻辑游戏。至少对于非自由秩序下的人们来说，它实际上构不成自由主义论证的真正障碍，理由有三：

首先，这个悖论在逻辑上实际是个双刃剑，它给自由主义与自由主义的批评者带来的麻烦是同样的："自愿当奴隶" 的否定表述是 "强迫你自由"。那些声称不允许"自愿当奴隶"的人是否主张强迫别人"自由"？这在逻辑上同样是个不可解的悖论。

而且应当指出，如果不是玩逻辑游戏而是落实为现实的选择，实行"强迫你自由"的危险性实远大于允许"自愿当奴隶"——后者如下所述，实际上无非是容忍了雇佣制这种"不理想的"状态。而前者则会导致真正的奴隶制乃至"超奴隶制"：罗兰夫人的名言"自由，自由，多少罪恶假汝之名以行"不过蚩蚩小者。正因为如此，自由主义的批评者大都只限于抨击"自愿当奴隶"如何不好，却很少正面论证"强迫你自由"的正当。然而说到底，如果不"强迫你自由"，又如何能够制止你"自愿当奴隶"呢？

其次，正如自由主义的批评者也明确承认的，"历史上大多数情况下当奴隶是强制使然"[①]。因此哪怕是最"消极"的自由主义——即反对强制奴役而允许"自愿的"奴役——如果得到实现，也就可以消灭"大多数情况下"的不自由(按这些批评者定义的不自由)。当然在已经实现了这一点的地方，这种自由主义因其不能提供进一步的追求，似乎就不那么吸引人了。自由主义者理解这一点，所以他们承认多元化，承认对方存在的价值，承认这个问题上的"公说公有理，婆说婆有理"。然而在没有实现这一点的情况下，自由主义的魅力怎么能够否认呢？置"大多数情况下"的不自由于不顾而专门抓住"自愿的不自由"猛批，不管现实问题而只去钻逻辑的牛角尖，不是有点儿虚伪吗？

最后，所谓"自愿当奴隶"正如诺齐克所说，它意味着"任何个人都可以通过缔约建立对自己的任何约束，所以也就可以用这一自愿结构缔约使自己摆脱它"[②]。在现实中这就是雇佣制。这当然不是什么好制度。但至少在目前，人类还未发明比它更好的普适性制度安排，而至少在某些地

---

① 崔之元：《从"自愿当奴隶"说起》，《读书》1998 年第 6 期。

② 诺齐克：《无政府、国家与乌托邦》，中国社会科学出版社 1991 年版，第 328 页。

方，比它更坏的制度又比比皆是。那么至少在这些地方，自由主义——哪怕是最“消极”的——又有什么罪过呢？

总之，作为自由主义论证真正的难处的这一逻辑悖论，同样会难倒它的论敌：“自愿受奴役”在逻辑上并不比“强迫你自由”更荒谬。而在现实中，“强迫你自由”确实比“自愿受奴役”更残酷。逻辑中的这一两难困境在现实中其实并非两难，而是可以“两害相权取其轻”的。因此，自由主义论证的难处并不是它实践的难处。这一论证的难处可以为许多殚精竭虑的学者提供饭碗，然而它对自由主义运动的实际影响其实远没有人们想象的那样大。而自由主义在实践中遇到的真正困难，却是在那很容易论证、简直无须论证的常识领域！

“消极自由”与“积极自由”之外：关于“第三种自由”

自由主义无须论证，但是，自由主义必须实践，自由主义者之所以难当，不在论证难，而在于实践难，而且，特指在非自由秩序下的实践难。

前述关于“自愿当奴隶”的问题，涉及自由主义思想史上著名的“两种自由”理论。I.伯林当年提出“消极的”(negative，有人认为应当译为“否定的”)自由与“积极的”(Positive，又译为“肯定的”)自由这一对命题。通常最简明的解释是：消极自由即“免于……的自由”，而积极自由则是“做……的自由”。前者意味着不受禁止，后者意味着得到保障，两者分别代表着近代体制的两种趋势，即自由放任与福利国家。

但是按过去的说法从权利主体的角度去区分“免于……的自由”与“做……的自由”并不容易，因为许多权利实际上都兼有否定与肯定两层意思。例如，著名的罗斯福新政口号四大自由之中的“免于匮乏的自由”和“免于恐惧的自由”，实际上也就是“要求福利的自由”与“要求减少强制的自由”。前者与福利国家相联系，通常被认为应当属于“积极自由”，而后者与“小政府”相联系，通常被认为属于“消极自由”，但从表述形式来说它们都是“免于……”的句式。

其实从伯林的本意看，他讲的两种自由应当不是从权利主体，而是从权力的角度来区分：一种“自由”意味着一个人或一种权力应当尽量不去干预别人，以免妨碍、限制乃至剥夺别人的自由。而另一种“自由”则意味

着一个人或一种权力应当力图"使别人自由",即更多地给别人以帮助和保障,以防止别人"自愿当奴隶"。对于这"别人"来说,那就分别是"免于束缚的自由"和"享受保护的自由",或曰消极的自由与积极的自由。由于享受保护往往意味着带来束缚,而扩大保护则要求建立"大政府"并缩小个人自主性,因此包括伯林、哈耶克等人在内的古典自由主义者通常都非常强调消极自由的重要,同时极为警惕积极自由的扩张。

而相对于建立在契约性委托授权关系基础上的公共权力即宪政"民主国家"来说,个人对他人实行"积极自由"尤其让人忌讳。自由主义不能要求一个人对他人当慈善家,但必须要求对他人不当强盗。在无外部性的条件下,一个人无权(哪怕出于好心)随意干预他人,但也没有责任去"解放"他人,更没有权利对"自愿当奴隶"者实行"强行解放"。而在不存在"强迫当奴隶"现象的自由秩序下这也就意味着无权对他人进行任何"解放"。在自由秩序中那种不满意消极自由而动辄想要"解放"他人的积极自由论者容易导致"到奴役之路"。因此不要说伯林、哈耶克和诺齐克这类古典自由主义者,即便是在一定条件下认同民主福利国家的"自由左派"罗尔斯,在个人对他人的关系上也只假设"相互冷淡",即既不助人也不害人的这么一种消极自由态度。

换言之,为了防止损害既有的自由秩序,避免陷入"到奴役之路",区分积极自由与消极自由是十分重要的,而在逻辑上很难设想两者之外的"第三种自由"。

在自由秩序之下,只要不想强制别人的人在广义上就是自由主义者,当然,他不一定是"自由主义思想家"或"自由主义理论家",要当后面这两种"家",需要在常识性自由思想的基础上建构出非常复杂的理论大厦,组织非常精巧的概念—命题—逻辑游戏。但老实说,自由秩序的实现与这种建构和游戏关系不大。人们通常都是凭常识去向往自由的。只有"完善精巧的科学蓝图"才需要极高的智力投入方能向往之。

在已有自由秩序,因而争取自由的实践已失去意义的情况下,精英们把精力花在高智力理论游戏上是合理的——因为自由主义是那么低调,低调得有些平庸,而人类有一种嫌弃平庸的本性,如果没有这些复杂的智力游戏,人们就会因其平庸而嫌弃自由主义,改而迷恋那些高智力的"科

学设计"了。因此说到底,阳春白雪式的自由主义高深理论主要是为了与反自由主义理论比赛以捍卫(已有的)自由,而不是为了争取或实现自由。

但在没有自由秩序的地方,一个人是否为自由主义者便不是取决于他是否做过这种高深的智力游戏,而是取决于他是否实践了自由原则。这种原则是分层次的:

第一层是保持自己的个人自由,即拒绝他人对自己的强制,这在有些情况下很难做到,但在大多数情况下并不难做到。即使外在环境使你无法摆脱强制,你至少是希望摆脱的。甚至可以说,拒绝他人对己的强制是人之常情,只要不是压力极大,一般人都不希望被强制。这一人之常情正是自由主义思想可以成立的前提。

做到这一点便是个"自由人"。愿意做自由人,这是成为自由主义者的必要条件,但并非充分条件。指出这一点非常重要,因为现在的确有一种趋势,把保持人格独立不随波逐流就称为自由主义者。如陈寅恪就因为在一定程度上做到了这一点,便被称为"自由主义史家的典范"。尽管他自认其理念介于"湘乡南皮之间",而曾国藩(湘乡)、张之洞(南皮)的理念都不能说是自由主义的。

的确,自由主义者必然会极力保持自己的自由,但保持自己的自由者未必就是自由主义者。这正如在古希腊罗马除了奴隶之外都是自由民,但并不都是自由主义者一样。人格独立者遍见于古今中外,但自由主义者并不是古今中外皆有,它只是一种近代以来的现象。

自由主义实践的第二层次是尊重他人的自由,即不去强制他人。这相对于第一层次而言已较难做到,因为"人性恶"的低调预设已经假定,人往往易于重视自己的自由而漠视他人的自由,甚至于不希望被支配而希望支配别人也不仅是一种人之常情,在生物界也常能见到。自由人不一定是自由主义者,最简单的原因是因为自由人可能是奴隶主或者想当奴隶主。如果说,尊重自己的自由是权利,那么尊重他人的自由对于自己来说就成了义务。承担义务意味着自律,而这不是很容易做到的,尤其对于已经拥有强制他人的能力(即权力)的人而言。但对于没有这种能力(即没有权力)的人来说,可能就稍微容易些。

做到这第二层次是否就是自由主义者了呢?在已实现的自由秩序中,

可以认为是的。一个人既保持了自己的自由又不侵犯他人的自由，这对于维护自由秩序而言已是足够。如果超越这一点，不仅不侵犯他人的自由，而且还要主动去"使他人自由"，有时倒是危险的。因为"使他人自由"即"积极自由"，这在人们已经享有低调自由（即免于强制但仍可能"自愿受奴役"）的条件下往往成为一种关于高调自由的"理想"，而用这种"理想"去律人（不仅仅是自律）就会产生新的强制，即"迫使他人自由"，如上所述，这正是罗兰夫人的名言："自由，自由，多少罪恶假汝之名以行"的由来。在这种情况下（即在已有自由秩序的前提下）坚持"消极自由"，反对"积极自由"是完全应该的。换句话说，在这种情况下真正的自由主义者就是"消极自由主义"者。如今在自由主义者中声誉极高的陈寅恪、钱钟书等先生符合这一标准，如果处在今日西方那样的环境中，说他们是自由主义的典范的确不为过。

然而，并不是在一切情况下"使他人自由"都等于"迫使他人自由"，强行"解放""自愿当奴隶者"与主动帮助"被迫当奴隶者"获得解放完全是两回事。强调这点非常重要！因为混淆了这两者，就有可能把自由主义混同于犬儒主义。

前已指出在自由秩序已经存在的情况下，"使他人自由" 的确就等于"迫使他人自由"。因为在这种秩序中人们已经有了免于强制的 "消极自由"权利，你再要"使他自由"，就只能是针对所谓"自愿当奴隶"而言，也就是要强迫他放弃这种"不好的自愿"而接受你所认为的"自由"。这样"使他自由"就成了"迫使他自由"，自由主义者当然不能认同这种做法。

但在还存在着"被迫当奴隶"的非自由状态下，情况便大有不同。因为对被迫为奴者而言使他自由是求之不得的，这里只有解放而没有强制。然而如果每一个人都只是"各人自扫门前雪"地关心自己的自由，这自由（哪怕是最低调的消极自由）能争取到吗？

"鲁滨逊岛上的第三个人"：利他的自由主义者

我们可以以"鲁滨逊岛悖论"从逻辑上说明这一点。

在笛福的故事中，如果鲁滨逊一个人在荒岛上，他就无所谓自由不自由的问题。

如果多了一个人，就会出现两种情况：或者“鲁滨逊手持利剑奴役了星期五”，那么鲁滨逊无疑是个自由人，但他决不是个自由主义者——他是奴隶主。或者鲁滨逊与星期五彼此尊重对方权利，遵守不强制人也不受人强制的“消极自由”原则，那么不管他们是各自单干、平等协作，还是星期五在自由契约的基础上给鲁滨逊打工，他们都是自由人，而且都可以说是自由主义者。

现在岛上来了第三个人，假如鲁滨逊与星期五此前已经建立了“消极自由”秩序，那么他只要也保持“消极自由”，就也可以成为自由主义者。相反，如果他不满足于这一点，比方说他看到星期五在给鲁滨逊打工便上前干涉，强行制止这种“自愿受奴役”，而推行“积极自由”，那么至少在古典的意义上他反倒不能说是个自由主义者了。

但假如这第三者看到的是“鲁滨逊手持利剑奴役了星期五”，他会如何反应？这就是问题的关键了。

如果他当鲁滨逊的帮凶，或者与星期五为伍，他当然就不是自由主义者。

如果他满足于“相互冷淡”的“消极自由”，既不像鲁滨逊那样强制别人也不像星期五那样受人强制，但同时又对他人之间的强制行为视若无睹，不想“使人自由”，那么他能算自由主义者吗？

笔者认为，一般人都会说不能算。问题不在于“使人自由”有多么高尚，而在于这样的视若无睹等于默认奴役制度。而今天你默认了“鲁滨逊手持利剑奴役星期五”，明天或许他就会手持利剑来奴役你了。因此，捍卫星期五的权利，就是捍卫你自己的权利。在这种情况下，不努力“使人自由”的人，哪怕他自己保有着“消极自由”，也不能称之为自由主义者。换言之，自由主义者必须反对“鲁滨逊手持利剑奴役星期五”，即便鲁滨逊并没有奴役自己。在一般条件下只要自己不当奴隶（维护自己自由），也不当奴隶主（不侵犯别人的自由），就符合了“自由主义”的定义，但在存在着奴隶制的条件下，自由主义者不仅自己不当奴隶也不做奴隶主，而且应当积极推进废奴运动，他也许可以不反对别人“自愿当奴隶”，但他绝对不能容忍别人强掳或强卖他人为奴，最简单的理由是：容忍了别人强迫他人为奴，就难免有一天别人会强迫自己为奴。

总之，不“迫使他人自由”并不等于不反对“他人”之间的强制。这一点在自由秩序已存在(即“他人之间的强制”已不是问题)的条件下也许无须特别强调，但在未有自由秩序时是怎么强调也不过分的。自由主义者必须反对“你对他的强制”，即反对任何人对任何其他人的强制，而不仅仅是“我不强制你也不受你强制”。他必须帮助那些希望自由而不可得的人(而不是“自愿当奴隶”者)。因为这时的自由主义者首先必须争取自由，然后才谈得上如何维护自由的问题。在这种情况下真正的自由主义者就不能只是“消极自由主义者”。他还必须有“积极自由”的实践，这就是自由主义实践的第三层次。

这就是说，自由主义实践包括：第一，维护自己的自由(不做奴隶)；第二，尊重他人的自由(不做奴隶主)；第三，反对他人之间的强制(坚持废奴主义)。在存在奴役制的条件下，第三层次是最重要的，没有这一条，他充其量只是个自由民，却不能说是自由主义者。

而正是这一层实践，具有极大的难度。因为这是一种真正利他主义的斗争，一种需要真正的无私奉献的真正理想主义实践。

虽然常识告诉我们自由不可分割，捍卫“别人的”权利也就是捍卫你自己的权利。但不可分割的东西是“公共物品”，而“经济人理性”使公共物品的供给出现“搭便车”的困境，也就是中国人所讲的“三个和尚没水喝”。因为争取自由常常要付出巨大代价，而自由主义者既然要尊重别人的自由，就不能强制别人去支付这种代价，而只能自己去付出代价。然而作为斗争成果的“自由”又是一种最具“公共物品”性质的东西。财产可以专有，权力可以专有，唯独“自由”不可专有。为自由而斗争者可能比别人付出高得多的代价，却不可能比别人多得任何东西：斗争的结局不可能使他比别人享有更多的“自由”，也不会使别人享有比他更少的“自由”，而斗争若失败他则可能失去一切，甚至连名字也被人遗忘——这是因为从历史上看，群体的记忆是需要组织的，“无组织的自由记忆”更容易被遗忘。人们经常责怪中国人没有记住王造时等等，这的确令人心酸，然而并不奇怪，这与“中国人的劣根性”也未必有多少关系。

因此做一个自由主义者比做别的主义者要难得多：不是难于论证，而是难于实践。自由主义并不是犬儒主义(尽管有些人往往把自由主义描绘

为犬儒主义),恰恰相反,自由主义是一种真正的理想主义,说他是“真正的”,是因为自由主义的理想是一种只能律己而无法律人的理想。自由主义的“消极”和“低调”是指自由主义者对人性局限(“性恶”、“性愚”等)的理解,他不指望人人是圣徒,甚至他不排除人人为犹大的可能,然而自由主义者自己必须做圣徒,必须有殉道精神。自由主义描绘的未来可能是十分平庸的:那是个俗人的世界而非圣人的天国,那是个有缺点但可免于“最坏”的场景。但为了这一“平庸”的未来,——为了人们都有过“平庸”生活的权利而不至于在“崇高的强制”下陷于非人境地,却需要付出最崇高的奋斗。一句话,自由主义者不能指望别人是理想主义者,甚至它应当假设别人都是庸人而且完全有权理直气壮地当庸人,但他自己却必须是理想主义者,他必须准备为“庸人们的权利”付出牺牲,而且不能指望“庸人”们有任何回报。

世人皆知奴役苦,三个和尚无自由

由此我们也就可知何以自由秩序的实现是如此困难。这困难不是由于论证的悖论(“自愿当奴隶”之类),而是由于实践的悖论:世人皆知奴役苦,三个和尚无自由。前一句讲的是自由主义论证之易,后一句讲的是自由主义实践之难。这两点其实都是普世的,与“文化”或者所谓民族性的优劣无关。

笔者不同意任何形式的决定论。人们如今讲的许多“文化”之别实际上只是制度之别。比如许多人说西方人爱好自由,而东方人爱好道德。初听之似是,深究之实非。其实所谓不自由毋宁死,在西方也只是一种极致之言,有几人能做到?人类有追求自由的本能,所以无论西方东方,监狱如不上锁,犯人都要跑掉。但人类也有追求安全、希望受保护的本能,所以西方中世纪乱世之中人们普遍委身为附庸以求庇护,而如今也有刑满的犯人不愿“自由”地流浪街头而想赖在监狱里享受保障的事。无论西方东方,牺牲自由而换得保障、接受束缚而获得庇护、放弃机会而躲避风险,都可以说是人之常情。束缚多而保护少,或者只有束缚而无保护,人们便趋向于争取自由;保护多而束缚少,机会小而风险大,人们便趋向于“逃避自由”;而束缚与保护达到平衡,即所谓君君臣臣父父子子,那就是一种广义

的社会契约。但广义契约由于没有形式化,其结清的成本很高:如果君不君,不能给臣民提供保护,则臣不臣就只能以“水能覆舟”的方式摆脱束缚了。社会为此付出的成本自然比“统治者权力来自被统治者授予”的形式化契约要大。

换句话说,对一般社会成员而言,在其他条件相同的情况下,专制制度通常是束缚多而保护少,自由民主制度通常是束缚少而保护多,因此只要超越特殊利益,无论从自由的本能还是寻求保护的本能而言,人们都会认为后者比前者公道——后者也有问题则是另一回事。无怪乎许多具有正常良心和智力的中国人,尽管他们对“中国文化”与中国国家利益的爱护无可怀疑,对“西方文化”也谈不上多少了解、更谈不上迷信,而且从特殊利益上讲他们还是旧中国专制制度下的获益者,但一经比较,从最朴素的感性上他们还是肯定人家的国内制度(而非国际关系)比“我大清”更“仁义”:“推举之法, 几于天下为公”(徐继畬)、“其民平等”(郭嵩焘)、“公理日伸”(严复)。

总之,自由比专制好,这可以说是人之常情。而且自由主义对人性的期望值又是如此低调和“现实”:“计划经济”要求深奥的“科学”来为经济过程提供人为的“最优解”,而自由经济只要求不偷不抢,公平交易自会“顺其自然”;“理想政治”要求人皆为圣贤,而自由政治只要求人不作奸犯科。然而几千年来各种独立发展的古文明都未能“自发”形成“自由秩序”,而是“自发”地走上了各种各样的“受奴役之路”。而真正形成原创性自由秩序的只有西欧, 今日世界其他地方的这种秩序也直接间接都是从那里扩散的。为什么古往今来,能实行自由主义的社会是如此之少呢?

问题恐怕不在于什么“文化基因”的不同,也不在于“学理”资源的匮乏,而在于自由主义,尤其是消极自由主义有个要命的悖论:它一旦实现,是可以成功运转的,而且其生命力比人们预期的更强;然而它本身却难以使自己得到实现,在这方面它又比人们预期的更不成器。如上所述,自由主义本是个低调的主义,它承认人人都有“自私”的权利。然而“自由”本身却又是个最具有“公共物品”性质的东西。某个人付出牺牲争到了自由的制度,则所有的人都在这个制度中“免费享受”了自由;如果这人对此不快并要求自己比别人享有更多的“自由”(或反过来要求别人享有更少的“自

由”)，那这要求本身便破坏了他所要争到的东西。如果这个人开始便看到了这一点并要求所有的人都像他那样为争取自由而付出代价，那么他更是一开始便破坏了自由主义——因为这个主义的基础便是尊重个人选择、承认理性自利。于是，自由主义不仅会陷入西人所言的“搭便车”、中国人所讲的“三个和尚”困境，更坏的情况下还会出现鲁迅讲的那种吃“人血馒头”的悲剧：某人为自由而付出牺牲，而享受了自由的人们非但不感谢，还会朝他泼脏水。应当说，在绝大多数场合自由主义所面临的都是这种“行为困境”，而不是什么“文化困境”。

显然，要跳出这种困境，人们必须面对的不是学理问题，而是实践问题：面对压迫，人们如果各怀私心，都为“珍视自己”的实际考虑而沉默，就无法冲破压抑去实现自由。于是，“消极的”自由必须以积极的态度来争取，低调的制度必须以高调的人格来创立，为了实现一个承认人人都有“自私”权利的社会，必须付出无私的牺牲，为世俗的自由主义而斗争的时代需要一种超越世俗的“殉教”精神。

在许多民族争取自由的历程中都有这么些人，如甘地、曼德拉等。他们并未在学理上给自由主义带来多少精致的贡献，甚至讲的话还未必符合自由主义的规范，然而他们对自由秩序的贡献无与伦比。究其原因不在其言而在其行：一是他们面对蛮傻之风敢于树立正义之帜，反抗专横而奋不顾身，从而跳出了“消极自由”的悖论；二是他们宽容待世，不搞“己所欲必施于人”的道德专制，更不自认为有权享有比别人更多的自由，从而跳出了“积极自由”的陷阱。于是他们这种“第三种自由”的实践，使社会有可能走出“三个和尚无自由”的困境。

“神学家”与“圣徒”：自由主义的理论与实践

关于自由的公共性有句引用率极高的名言，据说一位纳粹屠杀时遇难的德国新教神父留下话：“起初他们追杀共产主义者，我不是共产主义者，我不说话；接着他们追杀犹太人，我不是犹太人，我不说话；此后他们追杀工会会员，我不是工会会员，我继续不说话；再后来他们追杀天主教徒，我不是天主教徒，我还是不说话；最后他们奔我而来，再也没有人站起来为我说话了。”这位新教徒似乎原先不懂这个道理，后来懂了，但为时晚

矣。

然而这个道理果真那么难懂吗？懂了他就会在“起初他们追杀共产主义者”时站出来说话吗？常识告诉我们：未必。不懂这个道理的人在“起初他们追杀共产主义者”时也许会幸灾乐祸。明白这个道理的人则不会。但后者中的多数人恐怕也就是对这种“追杀”不以为然，甚或忧心忡忡而已，他们也许希望犹太人、工会会员和天主教徒，乃至希望其他新教徒出来为那些共产主义者说话，但自己仍然沉默。道理很简单，再残暴的专制也不会杀掉一切人，最后轮到自己被害只是一种几率有限的可能性，但站出来抗议招致受害则几乎是必然的。而如果别人冒险抗议成功，自己不付代价照样可以免除专制的威胁。不说话之害是大家分担的，而说话的代价则是自己承担，于是大家都明白不说话之害，但大家都不说话，于是大家都受害。

同样出名的一句话据说是伏尔泰说的：“我不赞成你的话，但我誓死捍卫你说话的权利。”其实就多数情况看，古今中外知道“防民之口甚于防川”之大道理的人并不少，但承认别人有发异议之权利是一回事，是否愿意自己付出代价来“誓死捍卫”别人的这种权利又是一回事，尤其在自己似乎并不缺少话语权的情况下愿意这样做的人更是凤毛麟角。古往今来禁止异议的独裁者之所以得逞，固然有时是因为人们不知言论自由之可欲，但更多情况下恐怕还是因为没人，或只有可以被轻易镇压下去的极少数人愿意自付代价为大家争发言权。

关于导致不自由的其他机制也是如此。一般说来，除了少数情况，通常人们不是不知道自由之可欲，就像和尚并非不知道要喝水，然而还是不免“三个和尚没水吃”。一位朋友几年前曾写道，专制主义有时依赖于人们的狂热，但绝大多数时候是依赖于人们的冷漠。人们的冷漠有时是因为无知，但绝大多数时候是因为恐惧和自私；专制主义的建立也许需要原教旨主义，但专制主义的维持，通常只需要极其世俗的犬儒主义。专制主义建立它的集中控制时需要臣民的“集体主义”，但维持这种控制时更需要臣民的“原子化”，需要他们“黄牛过河各顾各”。古代帝王所以懂得“法道互补”，商君韩非之流所以通过分异令、推行瓦解族群自治的伪个人主义来实现“利出一孔”的国家经济统制。

在自由秩序中做自由主义者，低调律人，亦低调律己可也。唯独在非自由状态下做自由主义者，高调律己、低调律人恐怕是必具的品格。

无论古今中外，低调律己、高调律人的暴君与伪善者都不乏其人，而低调律己、低调律人的“嬉皮士自由派”与高调律己、高调律人的英雄也不难找。但是，高调律己、低调律人的人的确是少而又少。

一些宗教中的圣徒具有这样的品格：为了拯救众生，他们基于信仰而愿意戴荆棘冠、钉十字架、上火刑柱，但他们并不要求别人也这样做，不要求别人与自己一样付出代价，也不要求他们回报自己的付出，甚至对别人的不理解、别人的敌对也以德报怨，正如胡斯对那位往自己火刑柱上添柴的“虔诚老妇”。在逆境中圣徒勇于舍身殉道，但在得势时他们通常并不以势压人——尽管在并不时兴宗教宽容的中世纪，有些被教廷封圣者卷入过宗教审判，但总的说来当时最严酷的那些宗教审判官如托尔克维马达皆未得封圣。而像托马斯·莫尔那样的圣徒自己坚持信仰，受害于宗教迫害而殉道，但在他自己掌权时对待“异端”按当时标准却是非常宽容的①。

圣徒并非神学家，尽管基督教历史上有些神学家如奥古斯丁、阿奎那等也曾封圣，但绝大多数圣徒并没有神学著述，甚至有的干脆目不识丁，在宗教理论上谈不到什么原创性发明。他们主要不是信仰的论证者，而是信仰的实践者。但在基督教历史上圣徒的贡献决不亚于神学家，而圣徒之难得则远过于神学家。没有一种办法能够成批“培养”圣徒，但中世纪的经院制度曾经系统地培养了大批高造诣的神学家(所谓经院哲学家)。他们无疑是有贡献的，过去某种意识形态对“经院哲学”的全盘否定是不对的。但是毋庸置疑，当时神学家的众多并没有改变宗教暮气沉沉、教会腐败不堪的危机局面。后来的宗教复兴恰恰是从恢复早期圣徒传统开始的。新教方面固然强调“因信称义”，天主教方面的人文主义者也强调“朴素的虔诚”。被认为是近代自由制度创造者的新教徒，尤其是清教徒有许多远远超出“消极自由”的高调追求”。

如果说作为一种具体信仰的基督教不能没有神学论证，但作为运动

---

① 参见秦晖：《善恶、信仰与自由：两个托马斯的启示——莫尔与托尔克维马达生死五百年祭》，见《问题与主义》，长春出版社 1999 年版，第 87~115 页。

的基督教更依赖圣徒的实践，那么超越于具体信仰之上，对于“多元化、信仰自由、宗教宽容、诸教平等”的信念可以说是一种“元信仰”，如前所说，这种“元信仰”之难不在于论证而在于实践。因此自由主义当然不能说不需要自己的“神学家”，但更需要“圣徒”，它的这后一种需要超过任何具体的宗教信仰。

“拆下肋骨当火把”

显然，在这里笔者所谓的圣徒并非某一特定宗教的概念，更与教廷封圣名单无关。笔者所指的圣徒无非是具有某种品格的人，这种品格说到底，无非一是拒绝专横，二是宽容待世。

不言而喻，自由主义本身并不是宗教，但在历史上自由秩序的实现过程的确与宗教有关。马克斯·韦伯论证过“新教伦理”对“资本主义”的关键作用，一些学者如施密特等人反驳说不仅新教，天主教伦理也可以促进近代社会的产生。其实在笔者看来，历史上所谓的英国革命形式上就是一场宗教战争。支持国会抗击王军的那些英国农民很难说是基于什么物质上的“阶级利益”，而就是基于新教徒的宗教热诚来投入这场变革的。没有这样一种超越世俗利益的精神动力，就很难跳出“三个和尚无自由”的困境。近代自由秩序所以在英国出现，与新教的某些具体教义未见得有韦伯强调的那种必然联系。但它的确与某种超越性的宗教精神有关。

近年来一些学者提出“神学自由主义”的概念，“神学自由主义”如果被理解为基督教自由主义乃至新教自由主义，这个概念是不能成立的。自由主义作为一种制度安排无疑是世俗的，自由主义的宗教观则必然是多元的，它不可能仅仅与某一种宗教、某一种文化相联系，更不可能对其他宗教其他文化持排斥态度。自由主义与任何形式的宗教审判都不相容。但是自由主义者完全可能是异端迫害的火刑柱上的殉教圣徒，自由主义这种世俗制度的建立需要某种宗教精神或曰终极关怀的土壤。在这个意义上“神学自由主义”是可以成立的。但根据上文所讲的道理，它不能理解为“神学家自由主义”，毋宁说它是“圣徒自由主义”更合适。

中国不是基督教国家，但是中国文化如果仍然富于生命力，它必然有自己的超越性与终极关怀资源。笔者试图以“穷则兼济天下，达则独善其

身”[1]来描述这种资源。这也可以说是中国式的圣徒精神：穷则兼济天下，为无权者之权利，知其不可而为之；达则独善其身，以有德者之德行，己所不欲勿施人。

不久前辞世的李慎之先生正是这种精神的代表。“反右”以后，20世纪90年代以来，慎之先生无疑是“穷”者。但他善其身而不“独”，为“济天下”而勤于思考，奋力呼吁，岂是那些“知其不可而为不为的、独善其身的聪明人”（朱自清语）所能比？而50年代初，尤其是80年代大部分时候他官居高位，可谓“达”者，这时的慎之先生固有“济天下”之心，但更有律己容人的襟怀，倡导宽容与自由，反对借“兼济”之名对“天下”滥用强制。

总之，以高尚持身，己虽达而知权力之限；为“庸众”而争，境固穷而唯权利是守。此谓之圣徒。方今天下，求一己之“自由”者多；自古域中，驭八荒之英雄者众。而圣徒不世出。无圣徒而自由难成秩序，主义或为谈资；英雄演为屠夫，内痞滋生外霸。有圣徒者，其为慎公乎。

有一本讲顾准的书名为《拆下肋骨当火把》，就是突出了顾准、李慎之等老一代自由先驱的这种精神。现在人们怀念顾准、李慎之等前辈，可是有人说他们固然人格令人景仰，但是在学术理论上成就没有那么高。顾准的学问早已经过时了。而慎之先生的“理论原创性”并不突出。其实，顾、李诸公的理论贡献固然可敬，今天中国的自由主义更需要弘扬他们的人格，他们的“实践原创性”。

就以近年来国人经常提到的哈维尔来说，他作为前卫剧作家，其理念深受卡夫卡式后现代思想的影响，其社会观与其说近似哈耶克，不如说更近似杨·马萨里克的社会民主主义，从纯学理角度讲很难说他对自由主义理论，尤其是认同市场经济的古典自由主义理论有多少热情，甚至他的某些言论与如今一些所谓左派愤青也不无形似。使他与后者截然有别的不就是他的实践吗？

---

① 秦晖：《西儒会融，解构“法道互补”——典籍与行为中的文化史悖论及中国现代化之路》，载《传统十论》，复旦大学出版社2003年版。

